

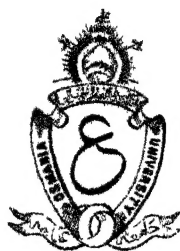
DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

Class No. 181.947

Book No. 1 2.2

Accession No. 099



سلسلہ کتب اسلامیہ جامعہ اسلامیہ

نشان (۲۵۹)

فلسفہ اسلام

اشاعت اول ۱۹۲۲ء

مُصَنَّفُ
ڈی، اولیری

ڈی۔ ڈی (کچھڑا رامی و سرپالی بریل یونیورسٹی)

مترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب

بی۔ اے (علیگ)

رکن سررشتہ ٹائپ ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۵ھ ۱۳۵۵م ۱۹۳۶ء

مطبوعہ

سلسلہ کتب اسلامیہ جامعہ اسلامیہ

فہرست مضامین

فلسفہ اسلام

اولی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۴۴	باب ۱ صوفیت	۱	باب ۱ یونانیت کی ترجمانی سیرانی زبان میں۔
۱۶۷	باب ۲ راسخ العقیدہ مدسیت	۲۴	باب ۲ عربی دور۔
۱۸۳	باب ۳ مغربی فلسفہ۔	۷۰	باب ۳ عباسیوں کی آمد۔
۲۱۲	باب ۴ روایت یہود۔	۸۴	باب ۴ مشرقیین۔
۲۲۴	باب ۵ عربی فلاسفہ کا اثر لاطینی مدیسیت پر۔	۹۸	باب ۵ معتزلہ
۲۴۱	باب ۶ خاتمہ۔	۱۰۸	باب ۶ مشرقی فلاسفہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفہ اسلام

باب (۱)

یونانیت کی ترجمانی سریانی زبان میں

صفحات ذیل کا موضوع بحث اس ثقافتی انتقال کی تاریخ ہے جس سے یونانی فلسفہ و حکمت یونانی ماحول سے سریانی بولنے والی قوم تک پہنچے اور وہاں سے عالم اسلام کے عربی بولنے والوں تک اور اس طرح سے آخر کار مغربی یورپ کے لاطینی اہل مدرسہ تک منتقل ہوئے۔ یہ امر کہ اس قسم کا انتقال فی الحقیقت وقوع پذیر ہوا ہے، قرون وسطیٰ کی تاریخ کے مبندی تک کو معلوم ہے لیکن یہ انتقال کس طرح سے ہوا اور کون کون سے اثرات اس کے محرک ہوئے اور راہ میں اس میں کیا کیا تبدیلیاں ہوئیں اس سے لوگ چنداں واقف نہیں ہیں۔ اس کی تفصیلات مختلف قسم کی کتابوں

میں منتشر ہیں اور انگریزی پڑھنے والے کے لیے یہ آسانی سے ہم دست نہیں ہو سکتی بلکہ مونیخ اس کے دور کا صرف سرسری تذکرہ کر دیتے ہیں، اور ان کے یہاں بعض اوقات عجیب و غریب تاریخی غلطیاں لٹی ہیں، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن ماخذ سے انھوں نے کام لیا ہے وہ قرون وسطیٰ کے مصنفین ہی ہیں، جنھیں مسلمانوں میں عملی زندگی کے نشوونما کی نسبت بہت ہی ناقص معلومات تھیں۔ قرون وسطیٰ کے دستور کے مطابق بعض اوقات ہم یہ دیکھتے ہیں کہ عربی مصنفین کا ذکر عربوں کے عنوان سے کیا جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ اہم فلاسفہ میں سے صرف ایک فلسفی ایسا ہے، جو سلاطین عرب ہے، اور اس کے کام کے متعلق بھی نسبتاً بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ یہ مصنف عربی بولنے والی جماعت سے تو تعلق رکھتے تھے مگر ان کی تحقیقت ان میں عرب بہت ہی کم تھے۔

بعد کے زمانے میں جب یونانی تقلید کا زور ہوا تو یونانی ثقافت گرد و پیش کی مشرقی اقوام میں پھیل گئی، جو سریانی، قبلی آرامی، یا فارسی بولتی تھیں اور ان خارجی ماحول کے اندر اس کا نسبتاً محدود نشوونما ہوا، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک طرح کا صوبائی بوجہ اختیار کر لیا۔ یہاں نسل کا کوئی سوال نہیں ہے۔ ثقافت آبائی میراث کے جزو کی حیثیت سے متواتر ہو کر باپ سے بیٹے کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ میل جول نقل و تقلید تعلیم و تربیت اور اس قسم کی دوسری چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، اور معاشری گروہوں اور افراد دونوں کے مابین اس قسم کے اتصال میں مشترک زبان کے استعمال سے بہت مدد ملتی ہے اور اختلاف زبان اس کے لیے بہت بڑی رکاوٹ ہوتا ہے جیسے ہی یونانی تمدن یونانی بولنے والی دنیا کے باہر مقامی زبانیں بولنے والی اقوام میں پھیلا، اس میں تغیرات ہونے لگے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ یہ مقامی زبانیں بولنے والی جماعتیں یونانی دنیا سے قوی ربط باقی رکھنا نہ چاہتی تھیں کیونکہ الہیاتی مسائل کی بنا پر سخت قسم کے اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ اور ان لوگوں کی طرف سے سخت عداوت پیدا ہو گیا تھا، جنھیں بازنطینی سلطنت کے رسمی کلیسائی گروہ کے مقابلے میں بدعتی کہا جاتا تھا۔

اس باب میں ہمیں تین باتوں پر غور کرنا ہے۔ اول یہ کہ یونانی افکار اس وقت جبکہ یہ اختلافات واقع ہوئے ترقی کی کس منزل تک پہنچ چکے تھے۔ دوسرے یہ کہ ان اختلافات کا کیا سبب تھا، اور یہ کس جانب مائل تھے۔ تیسرے یہ کہ یونانی تمدن اپنے مشرقی ماحول میں نشوونما کی کونسی خاص راہ اختیار کرتا ہے۔

ہم پہلے اس سوال کو لیتے ہیں کہ یونانی تمدن ترقی کی کس منزل تک پہنچ چکا تھا، اور اس کا امتحان ہم اس علمی زندگی سے کر سکتے ہیں جس کا اظہار اس زمانے کی حکمت و فلسفے سے ہوتا ہے، جب مشرقی شخ سے افتراق کی قطعی علامات کا اظہار ہوتا ہے۔ انگریزی تعلیم جس پر زیادہ تر ان اصول کا غلبہ ہے جو نشاۃ جدیدہ سے حاصل ہوئے ہیں، فلسفے پر کچھ اس طرح سے بحث کرتی ہے کہ گویا یہ دستور بر ختم ہو جاتا ہے، اور ایک طویل وقفے کے بعد جس میں قدما کے بعض نالائق و ناخلف و رشا گزرے ہیں جو مشکل اس لایق ہیں کہ ان پر تنقید کے ساتھ غور کیا جائے، ڈیکارٹ سے پھر شروع ہو جاتا ہے، مگر تاریخ کا اصول موضوعہ یہ ہے کہ ہر قسم کی زندگی مسلسل ہوتی ہے، خواہ وہ معاشرتی جماعت کی زندگی ہو، یا جسم کی طبیعی زندگی، اور یہ بات اس اساسی قانون کے خلاف پڑتی ہے۔ زندگی اسباب و نتائج کا دائمی سلسلہ ہے پس ہر حادثے کی توجیہ کسی ایسی علت سے ہونی چاہیے جو اس سے پہلے گزرا ہے، اور یہ اس نتیجے کی روشنی ہی میں پوری طرح سے سمجھ میں آسکتا ہے، جو اس کے بعد ہوتا ہے جس دور کو ہم قرون وسطی کہتے ہیں، وہ خود ہمارے زمانے کی ثقافتی حالت کے ارتقا میں اہم مرتبہ رکھتا ہے، اور اس منتقل شدہ ثقافت کا بہت کچھ ہوں ہے، جو قدیم یونانی تمدن سے سریانی عربی و اسطوں سے ہو کر پہنچی ہے۔ لیکن یہ ثقافت عصر قدیم سے ایک زندہ شے اور غیر منقطع اور مسلسل نشوونما کی صورت میں آتی ہے۔ جب قدیم زمانے کے بڑے مذاہب کا فلسفہ ان بعد کے دوروں سے گزرتا ہے، تو اس میں بہت سے تغیرات ہو جاتے ہیں۔ لیکن خود یہ تغیرات سبھی زندگی کا ایک ثبوت ہیں مذہب کی طرح سے فلسفہ بھی

میں منتشر ہیں اور انگریزی پڑھنے والے کے لیے یہ آسانی سے ہم دست نہیں ہو سکتی بلکہ
موسخ اس کے دور کا صرف سرسری تذکرہ کر دیتے ہیں، اور ان کے یہاں بعض
اوقات عجیب و غریب تاریخی غلطیاں ملتی ہیں، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن ماخذ
سے انہوں نے کام لیا ہے وہ قرون وسطیٰ کے مصنفین ہی ہیں، جنہیں مسلمانوں
میں عملی زندگی کے نشو و نما کی نسبت بہت ہی ناقص معلومات تھیں۔ قرون وسطیٰ کے
دستور کے مطابق بعض اوقات ہم یہ دیکھتے ہیں کہ عربی مصنفین کا ذکر عربوں کے
عنوان سے کیا جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ اہم فلاسفہ میں سے صرف
ایک فلسفی ایسا ہے، جو سلاطین عرب ہے، اور اس کے کام کے متعلق بھی نسبت بہت
کم باتیں معلوم ہیں۔ یہ مصنف عربی بولنے والی جماعت سے تو تعلق رکھتے تھے
مگر فی الحقیقت ان میں عرب بہت ہی کم تھے۔

بعد کے زمانے میں جب یونانی تقلید کا زور ہوا تو یونانی ثقافت گرد و پیش
کی مشرقی اقوام میں پھیل گئی، جو سریانی، قبلی، آرامی، یا فارسی بولتی تھیں
اور ان خارجی ماحولوں کے اندر اس کا نسبتہ محدود نشو و نما ہوا، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ
اس نے ایک طرح کا صوبائی بوجہ اختیار کر لیا۔ یہاں نسل کا کوئی سوال نہیں ہے۔
ثقافت آبائی میراث کے جزو کی حیثیت سے متواتر ہو کر باپ سے بیٹے کی
طرف منتقل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ میل جول نقل و تقلید، تعلیم و تربیت اور اس قسم کی دوسری
چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، اور معاشرتی گرد و چوں اور افراد دونوں کے
مابین اس قسم کے اتصال میں مشترک زبان کے استعمال سے بہت مدد ملتی ہے
اور اختلاف زبان اس کے لیے بہت بڑی رکاوٹ ہوتا ہے جیسے ہی یونانی تمدن
یونانی بولنے والی دنیا کے باہر مقامی زبانیں بولنے والی اقوام میں پھیلا، اس
میں تغیرات ہونے لگے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہوئی کہ یہ مقامی زبانیں بولنے والی
جماعتیں یونانی دنیا سے قوی ربط باقی رکھنا نہ چاہتی تھیں کیونکہ الہیاتی مسائل
کی بنا پر سخت قسم کے اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ اور ان لوگوں کی طرف
سے سخت عداوت پیدا ہو گیا تھا، جنہیں بازنطینی سلطنت کے رسمی کلیسائی گروہ
کے مقابلے میں بدعتی کہا جاتا تھا۔

اس باب میں ہمیں تین باتوں پر غور کرنا ہے۔ اول یہ کہ یونانی افکار اس وقت جبکہ یہ اختلافات واقع ہوئے ترقی کی کس منزل تک پہنچ چکے تھے۔ دوسرے یہ کہ ان اختلافات کا کیا سبب تھا، اور یہ کس جانب مائل تھے تیسرے یہ کہ یونانی تمدن اپنے مشرقی ماحول میں نشوونما کی کونسی خاص راہ اختیار کرتا ہے۔

ہم پہلے اس سوال کو لیتے ہیں کہ یونانی تمدن ترقی کی کس منزل تک پہنچ چکا تھا، اور اس کا امتحان ہم اس علمی زندگی سے کر سکتے ہیں جس کا اظہار اس زمانے کی حکمت و فلسفے سے ہوتا ہے، جب مشرقی شاخ سے افتراق کی قطعی علامات کا اظہار ہوتا ہے۔ انگریزی تعلیم جس پر زیادہ تر ان اصول کا غلبہ ہے جو نشاۃ جدیدہ سے حاصل ہوئے ہیں، فلسفے پر کچھ اس طرح سے بحث کرتی ہے کہ گویا یہ دستور ختم ہو جاتا ہے، اور ایک طویل وقفے کے بعد (جس میں قدما کے بعض بالائے ناخلف و ناگزیرے ہیں جو بشکل اس لابی ہیں کہ ان پر خیمگی کے ساتھ غور کیا جائے، ڈیکارٹ سے پھر شروع ہو جاتا ہے، مگر تاریخ کا اصول موضوعہ یہ ہے کہ ہر قسم کی زندگی مسلسل ہوتی ہے، خواہ وہ معاشرتی جماعت کی زندگی ہو، یا جسم کی طبیعی زندگی، اور یہ بات اس اساسی قانون کے خلاف پڑتی ہے۔ زندگی اسباب و نتائج کا دائمی سلسلہ ہے پس ہر حادثے کی توجیہ کسی ایسی علت سے ہونی چاہیے جو اس سے پہلے گزرا ہے، اور یہ اس نتیجے کی روشنی ہی میں پوری طرح سے سمجھ میں آ سکتا ہے، جو اس کے بعد ہوتا ہے جس دور کو ہم قرون وسطیٰ کہتے ہیں، وہ خود ہمارے زمانے کی ثقافتی حالت کے ارتقا میں اہم مرتبہ رکھتا ہے، اور اس منتقل شدہ ثقافت کا بہت کچھ ہون ہے، جو قدیم یونانی تمدن سے سریانی عربی اور عبرانی واسطوں سے پورے پہنچا ہے۔ لیکن یہ ثقافت عصر قدیم سے ایک زندہ شے اور غیر منقطع اور مسلسل نشوونما کی صورت میں آتی ہے۔ جب قدیم زمانے کے بڑے مذاہب کا فلسفہ ان بعد کے دوروں سے گزرتا ہے، تو اس میں بہت سے تغیرات ہو جاتے ہیں۔ لیکن خود یہ تغیرات سب سے بھی زندگی کا ایک ثبوت ہیں مذہب کی طرح سے فلسفہ بھی

میں منتشر ہیں اور انگریزی پڑھنے والے کے لیے یہ آسانی سے ہم دست نہیں ہو سکتیں اکثر مورخ اس کے دور کا صرف سہ سہری تذکرہ کر دیتے ہیں، اور ان کے یہاں بعض اوقات عجیب و غریب تاریخی غلطیاں ملتی ہیں، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن ماخذ سے انھوں نے کام لیا ہے وہ قرون وسطیٰ کے مصنفین ہی ہیں، جنھیں مسلمانوں میں عملی زندگی کے نشو و نما کی نسبت بہت ہی ناقص معلومات تھیں۔ قرون وسطیٰ کے دستور کے مطابق بعض اوقات ہم یہ دیکھتے ہیں کہ عربی مصنفین کا ذکر عربوں کے عنوان سے کیا جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ اہم فلاسفہ میں سے صرف ایک فلسفی ایسا ہے، جو نسلا عرب ہے، اور اس کے کام کے متعلق بھی نسبتاً بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ یہ مصنف عربی بولنے والی جماعت سے تو تعلق رکھتے تھے مگر فی الحقیقت ان میں عرب بہت ہی کم تھے۔

بعد کے زمانے میں جب یونانی تقلید کا زور ہوا تو یونانی ثقافت گرد و پیش کی مشرقی اقوام میں پھیل گئی، جو سریانی، قبلی، آرامی، یا فارسی بولتی تھیں اور ان خارجی ماحولوں کے اندر اس کا نسبتاً محدود نشو و نما ہوا، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک طرح کا صوبائی بوجہ اختیار کر لیا۔ یہاں نسل کا کوئی سوال نہیں ہے۔ ثقافت آبائی میراث کے جزو کی حیثیت سے متواتر ہو کر باب سے بیٹے کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ میل جول نقل و تقلید تعلیم و تربیت اور اس قسم کی دوسری چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، اور معاشرتی گروہوں اور افراد دونوں کے مابین اس قسم کے اتصال میں مشترک زبان کے استعمال سے بہت مدد ملتی ہے اور اختلاف زبان اس کے لیے بہت بڑی رکاوٹ ہوتا ہے جیسے ہی یونانی تمدن یونانی بولنے والی دنیا کے باہر مقامی زبانیں بولنے والی اقوام میں پھیلا، اس میں تیز رفتاری ہوئے تھے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہوتی، کہ یہ مقامی زبانیں بولنے والی جماعتیں یونانی دنیا سے قوی ربط باقی رکھنا نہ چاہتی تھیں کیونکہ اہلیانِ مسائل کی بنا پر سخت قسم کے اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ اور ان لوگوں کی طرف سے سخت عداوت پیدا ہو گیا تھا، جنھیں بازنطینی سلطنت کے رسمی کلیسا کی گروہ کے مقابلے میں بدعتی کہا جاتا تھا۔

اس باب میں ہمیں تین باتوں پر غور کرنا ہے۔ اول یہ کہ یونانی افکار اس وقت جبکہ یہ اختلافات واقع ہوئے ترقی کی کس منزل تک پہنچ چکے تھے۔ دوسرے یہ کہ ان اختلافات کا کیا سبب تھا، اور یہ کس جانب مائل تھے تیسرے یہ کہ یونانی تمدن اپنے مشرقی ماحول میں نشوونما کی کونسی خاص راہ اختیار کرتا ہے۔

ہم پہلے اس سوال کو لیتے ہیں کہ یونانی تمدن ترقی کی کس منزل تک پہنچ چکا تھا، اور اس کا امتحان ہم اس علمی زندگی سے کر سکتے ہیں جس کا اظہار اس زمانے کی حکمت و فلسفے سے ہوتا ہے، جب مشرقی شاخ سے افتراق کی قطعی علامات کا اظہار ہوتا ہے۔ انگریزی تعلیم جس پر زیادہ تر ان اصول کا غلبہ ہے جو نشاۃ جدیدہ سے حاصل ہوئے ہیں، فلسفے پر کچھ اس طرح سے بحث کرتی ہے کہ گویا یہ اسطور پر ختم ہو جاتا ہے، اور ایک طویل وقفے کے بعد (جس میں قدما کے بعض نالائق و ناخلف درناگر رہے ہیں جو بشکل اس لائق ہیں کہ ان پر سنجیدگی کے ساتھ غور کیا جائے)، ڈیکارٹ سے پھر شروع ہو جاتا ہے، مگر تاریخ کا اصول موضوعہ یہ ہے کہ ہر قسم کی زندگی مسلسل ہوتی ہے، خواہ وہ معاشرتی جماعت کی زندگی ہو، یا جسم کی طبیعی زندگی، اور یہ بات اس اساسی قانون کے خلاف پڑتی ہے۔ زندگی اسباب و نتائج کا دائمی سلسلہ ہے پس ہر حادثے کی توجیہ کسی ایسی علت سے ہونی چاہیے جو اس سے پہلے گزرا ہے، اور یہ اس نتیجے کی روشنی ہی میں پوری طرح سے سمجھ میں آسکتا ہے، جو اس کے بعد ہوتا ہے جس دور کو ہم قرون وسطیٰ کہتے ہیں، وہ خود ہمارے زمانے کی ثقافتی حالت کے ارتقا میں اہم مرتبہ رکھتا ہے، اور اس منتقل شدہ ثقافت کا بہت کچھ ہون ہے، جو قدیم یونانی تمدن سے سریانی عربی اور عبرانی واسطوں سے ہو کر پہنچی ہے۔ لیکن یہ ثقافت عصر قدیم سے ایک زندہ شے اور غیر منقطع اور مسلسل نشوونما کی صورت میں آتی ہے۔ جب قدیم زمانے کے بڑے مذاہب کا غلبہ ان بعد کے دوروں سے گزرتا ہے، تو اس میں بہت سے تغیرات ہو جاتے ہیں۔ لیکن خود یہ تغیرات بھی زندگی کا ایک ثبوت ہیں مذہب کی طرح سے فلسفہ بھی

جس حد تک کہ حقیقی زندگی رکھتا ہے، اس کے اندر تغیر و تبدل ہونا اور متغیر حالات اور نئی ضروریات کے خود مطابق بنانا ضروری ہے۔ یہ اپنے ماضی کے مطابق اور خالص صرف اس حالات میں رہ سکتا ہے اگر اس کی زندگی مصنوعی اور غیر حقیقی ہو اور یہ ہمیشہ مجموعی کل جماعت کی زندگی سے بہت دور ایک مدرسہ فضا میں رہے۔ بلاشبہ ایسی غیر فطری فضا میں کسی مذہب یا فلسفے کے لیے پاک اور خالص رہنا ممکن ہے۔ لیکن یہ کوئی معیاری زندگی نہ ہوگی۔ حقیقی زندگی میں بعض ایسے عناصر کا داخل ہو جانا لازمی ہے، جو قابل قدر نہ ہوں گے اور بعض ایسے عناصر بھی شامل ہو جائیں گے جن کو صحیح معنی میں گندایا نا پاک کہا جاسکتا ہے۔ اس لیے یہ امر ضروری ہے، کہ کوئی مذہب یا فلسفہ اگر زندہ ہے، اور اپنے ضروری وظائف کو درحقیقت پورا کر رہا ہے، تو اسے بہت سے تغیرات میں سے ہو کر گزرنا ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات ثقافت کی اور تمام اشکال کے متعلق بھی صحیح ہے۔ یہ بات صحیح ہو سکتی ہے، کہ ایک ملک تاریخ کے بغیر خوش رہے، لیکن یہ خوشی نباتاتی زندگی کی خاموش خوشی ہوگی، نہ کہ وجود عقل کے بلند تر وظائف سے بہرہوری۔

فلسفہ یونان کے جب عربوں کی طرف منتقل ہوئے پر غور کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں، کہ یہ اب بھی ایک زندہ قوت ہے۔ یہ اپنے آپ کو متغیر حالات کے مطابق بنا لیتا ہے۔ لیکن اس کی زندگی کے تسلسل میں کوئی خلل یا غم نہیں پیدا ہوتا۔ اس وقت یہ اس زمانے کی طرح سے صرف ایسا مدرسہ مضمون نہ تھا جس کو متحققین کی صرف ایک جماعت حاصل کرتی ہو، بلکہ ایک زندہ اثر تھا جو لوگوں کے تصورات کی اس کائنات کے متعلق جس میں وہ رہتے تھے، پر بری کرتا تھا اور کل الہیات قانون اور معاشری تصورات پر اس کا غلبہ تھا۔ بہت سی صدیوں تک یہ اس فضا پر چھا یا رہا، جس میں مغربی ایشیا کی تعلیم، موتی تھی اور جس میں مغربی ایشیا والے اپنی زندگی بسر کرتے تھے۔ لوگوں نے مذہب عیسوی اختیار کر لیا، اور کچھ عرصے کے لیے نئی مذہبی دلچسپی سے ان کے دل لبریز ہو گئے۔ لیکن بعد کو فلسفے کے لیے اپنی قوت کا از سر نو اظہار کرنا ناگزیر تھا، اور اس وقت

عیسائی تعلیم کو اس کے مطابق از سر نو ڈھالنا پڑا۔ ان لوگوں کی اولاد مسلمان ہو گئی اور پھر عرصے کے بعد مذہب کو مروجہ فلسفے کی مطابقت کرنی پڑی۔ اس زمانے میں کوئی ایسا غالب فلسفی نظام رائج نہیں ہے، حکمی واقعات اور نظریات کی ایک خاص مقدار جدید یورپ کی زندگی کا علمی پس منظر ہے اور روایتی مذہب کے حامیوں کے لیے اپنی تعلیم کو ان اصول کے مطابق کرنا پڑتا ہے، جو ان واقعات اور نظریات میں مضمر ہیں۔

لیکن اہم بات یہ ہے کہ اس زمانے کے عیسائی معلمین نے مروجہ فلسفے سے واقفیت حاصل کرنی شروع کر دی تھی اور اسی طرح سے بعد کو جب مسلمانوں نے فلسفے سے تعلق پیدا کرنا شروع کیا تو ان کا سابقہ اس فلسفے سے تھا، جسے انھوں نے اپنے زمانے میں درحقیقت زندہ پایا، یعنی وہ اس معنی میں فلاطونی یا ارسطائیسی نہیں بنے جس معنی میں ہم ان اصطلاحات کو سمجھتے ہیں۔ مروجہ فلسفہ قدیم تر معیارات سے اس لیے نہیں بدلا تھا کہ اس زمانے کی مائل بہ تنزل قومیں فلاطون اور ارسطو کے خالص نظریات کو سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھتی تھیں، بلکہ انھوں نے فلسفے کو کائنات اور انسان کی اس کے اندر حیثیت کی توجیہ کے لحاظ سے اس قدر سنجیدگی اور غلو ص کے ساتھ اختیار کیا کہ ان کا اپنے خیالات کو اس روشنی کے مطابق بنانا ضروری تھا، جسے وہ بعد کی معلومات خیال کرتے تھے، اور تجربہ انسانی کے دور کی مطابقت کرنے کی بنا پر ان کے خیالات بدل چکے تھے۔

فلاطون کے بعد سے فلسفے کو زیادہ تر ایسے نظریوں سے بحث رہی تھی، جن کا کم و بیش معاشرے کی ساخت سے براہ راست تعلق تھا۔ یہ دیکھا جاتا تھا کہ انسان کی زندگی فرائض اور عام عافیت کا بہت بڑا حصہ اس جماعت سے بہت گہرے تعلق رکھتا ہے، جس میں وہ رہتا ہے۔ لیکن ارسطو کے زمانے کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد سے معاشری نظام کے عام حالات میں بہت بڑا تغیر رونما ہو گیا تھا۔ قدیم زمانے کی خود مختار شہری ریاستوں کی جگہ بڑی بڑی سلطنتوں نے لے لی تھی، جن کے اصطلاحات

ہدایت ہی منظم تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ معاشری زندگی کو نئے حالات کی مطابقت کرنی پڑی۔ رومی سلطنت کا شہری اس سے بالکل مختلف معنی میں شہری تھا جس معنی میں جیورڈیٹھنٹر کا شہری شہری کہلاتا تھا۔ رواقی فلسفہ جو اس بعد کے زمانے سے متعلق ہے، ان نئے حالات کو پہلے سے فرض کرتا ہے، اور رفتہ رفتہ دوسرے مذاہب فکر بھی خود کو اسی طرح سے ظاہر کرنے لگے۔ اس کے اولین نتائج میں سے انتخابیت اور چند مختلف مذاہب فکر کے اصول کے ترکیب دے لینے کا میلان ہے۔ نیا نقطہ نظر افق کے لحاظ سے پہلے سے زیادہ وسیع تھا مگر شاید دوسرے اعتبارات سے پہلے کے مقابلے میں اس کی گہرائی کم تھی۔ اس نے لوگوں کو مقامی یا قومی روش کے بجائے شہنشاہی روش اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ ٹھیک اسی قسم کی تبدیلیاں مذہب یہودی پر بھی عاید ہوئیں۔ سنہ عیسوی کے شروع میں یونانی یہودیت کو نوع انسان سے بحث ہے، اور بنی اسرائیل کو عام طور پر نوع انسان کو روشنی میں لانے کا ذریعہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہی وہ یونانی یہودیت ہے جس کا انجام سینٹ پال اور عیسوی کلیسا کی توسیع پر ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف شیعہ یہودیت یعنی فلسطین کی صوبہ داری یہودی جماعت ایسے حالات کے دباؤ کی بنا پر جو کچھ تو یونانیت کی تیر ترقی کے مخالف تھے اور کچھ سیاسی نوعیت رکھتے تھے اپنی نسلی روش پر جمی رہی۔

قدم بہت پرستی کے مذاہب کی بہت سی مقامی قسمیں تھیں، اور ان سے ایک قائل مذہب صرف ایسے فکری نظریات کے ذریعے سے عالم وجود میں آسکتا تھا، جو ان کے اختلافات کو مٹا دیں۔ پرستش کے مقامی طریقوں سے کبھی کوئی وسیع مذہب نہیں بنا سوائے اس صورت کے کہ اس کو کسی قسم کی فکری البیات کی تائید حاصل ہو۔ بعض اوقات تو پرستش کے طریقوں کا اختلاط خود بخود اس قسم کی البیات کے پیدا ہو جانے کا باعث ہو گیا، جیسا کہ زمانہ قدیم میں وادی نیل اور عراق میں ہوا تھا، اور جب البیات پیدا ہو گئی تو اس کی توجہی قوت کا گرد پیش کے دوسرے عبادت کے طریقوں پر بہت جلد اور قطعی اثر پڑا۔ چونکہ یونانی سلطنت میں بہت سی نسلیں اور ملکیتیں باہم مربوط تھیں

اگرچہ بظاہر علحدہ علحدہ بادشاہوں میں تقسیم تھیں مگر اس کے باوجود ان میں ایک علمی اور ذہنی وابستگی اور مشترک تمدن تھا اور جب رومی سلطنت کا قریب تر دفاعی صل میں آیا، تو اس وقت اور بھی زیادہ قطعی طور پر یہ صورت تھی، اس لیے فلسفہ زیادہ سے زیادہ فکری الہیات کی جہت میں مائل ہوتا گیا، یعنی اس نے وہ اخلاقی اور دینی وظائف اپنے ذمے لے لیے جو عام طور پر مذہب سے متعلق تھے، اور اس زمانے کے مقامی پرستش کے طریقوں کو صرف عبادات اور فرائض سے تعلق رہ گیا، خدایہ سندھ عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں یونانی فلسفے سے ایک قسم کے مذہب کا نشو و نما ہو رہا تھا۔ اس مذہب کا اخلاقی معیار بہت بلند اور عقیدے کے لحاظ سے یہ قطعی طور پر توحیدی تھا۔ یہ فلسفہ الہی گواہی بخشی قسم کا تھا، لیکن اس کا مدار فلاطینیت کی بنیاد پر تھا۔ جس زمانے میں فلاسفہ ایک ایسا توحیدی اور اخلاقی نظام بنا رہے تھے، جس کی نسبت انھیں امید تھی کہ یہ دنیا کا مذہب بن جائے گا، عیسائی بھی ذرا مختلف طور پر اسی قسم کے کام کے انجام دینے کی کوشش کر رہے تھے۔ مذہب عیسوی ابتداءً جن لوگوں نے قبول کیا وہ عام طور پر تعلیم یافتہ طبقوں کے لوگ نہ تھے، اور وہ ان بلند پایہ اشخاص کو خاص طور پر شبہ اور نفرت کی نظر سے دیکھتے تھے، جو ان کے مرنے کی طرف مائل تھے مثلاً ناسٹک باکرکم مارسنی ناسٹک۔ لیکن رفتہ رفتہ اس روش میں تبدیلی ہو جاتی ہے اور ہم کو یسین مارٹ جیسے اشخاص ملنے لگتے ہیں، جنھوں نے فلسفے کی تعلیم بھی حاصل کی ہے، اور اس کے باوجود مرد و حکمت اور عیسوی تعلیم میں ارتبا کو بالکل ممکن پاتے ہیں۔ روم، افریقہ اور یونان میں عیسائی ادنیٰ درجے کی اقلیت میں تھے۔ یہ زیادہ تر غیر تعلیم یافتہ طبقے پر مشتمل تھے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مصنفین ان کو نظر انداز کرتے ہیں۔ گیگنیو کے یہودیوں کی طرح سے یہ الگ تھلک زندگی

۵۔ عیسائیوں کے ایک فرقے کا نام ہے۔ مترجم۔

۶۔ اٹلی میں یہودیوں کو شہر کے الگ حصے میں رکھا جاتا، اس حصے کے باہر ان کو رہنے کی

لسبر کرنے اور اپنے داخلی مسائل پر بھروسہ کرنے پر مجبور تھے۔ لیکن اسکندریہ اور کسی حد تک شام میں ان کی حالت ایسی تھی جیسی کہ اس انگلوسیکسن مالک میں دور جدید کے یہودی کی ہے، اگرچہ ان سے سخت نفرت کی جاتی تھی، اور کبھی کبھی تکالیف بھی پہنچائی جاتی تھیں مگر یہ اپنے گرد و پیش کے علمی اثرات کے تحت آگئے اور اس طرح سے انھیں خود اپنے تصورات میں ایک توجہی قوت کا تجربہ ہو گیا۔ مذہب عیسوی کو آخر کار جب عروج ہوتا ہے، تو یہ زیادہ تر یونانی اثرات کے تحت داخل چلتا ہے۔ اس کی اہلیات کو از سر نو فلسفی اصطلاحات میں بیان کیا جاتا ہے، اور اس طرح سے اہلیات کے لباس میں فلسفی مواد کی ایک بڑی مقدار مغربی ایشیا کے مقامی زبانیں بولنے والے مالک میں منتقل ہو جاتی ہے۔

عربی مورخ مسعودی لکھتا ہے، کہ ابتداءً یونانی فلسفہ ایتھنز میں رائج تھا، لیکن شہنشاہ آگلس نے اسے ایتھنز سے اسکندریہ اور روم کی طرف منتقل کر دیا، اور بعد کو تصیوڈونیس نے روم کے مدارس بند کر دیے اور اسکندریہ کو یونانی دنیا کا تعلیمی مرکز بنا دیا۔ اگرچہ یہ بیان مبالغہ آمیز ہے مگر اس میں جہاں تک اسکندریہ کے رفتہ رفتہ فلسفہ یونان کا اصل وطن بن جانے کا تعلق ہے، صداقت کا ایک عنصر ضرور موجود ہے۔ بطل موسوں کے زمانے سے اسے قیادت کا مرتبہ حاصل ہونے لگا تھا، اور سند عیسوی کے اوائل میں یہ حکمی کام میں نہایت ہی اہمیت حاصل کر چکی تھی۔ ایتھنز کے مدارس اگرچہ ۳۹۰ء تک کھلے رہے لیکن وہ ترقی یافتہ تہذیبی عرصے سے بیگانہ ہو چکے تھے۔ روم میں اگرچہ بڑے فلاسفہ بہت بعد کے زمانے تک نمودار ہوتے رہے، لیکن ان میں سے اکثر بہ اعتبار پیدائش مشرقی ہیں اور اگرچہ ان کا روم میں گرم جوشی کے ساتھ استقبال ہوا، اور ان کی باتوں کو سنا گیا، لیکن رومی تعلیم کو اصول قانون سے زیادہ دلچسپی تھی، اور حقیقت یہ ہے کہ خالص رومی فلسفہ تو وہی ہے جو

بقیہ حاشہ صفحہ گزشتہ۔ اہانت ذہنی۔ اس صے کو گی ہٹو کہتے تھے۔ مترجم۔

ضابطہ جسٹس میں مضمر ہے۔ الطاکہ کا بھی ایک فلسفہ تھا لیکن اسے ثانوی سے زیادہ کبھی اہمیت حاصل نہیں ہوئی۔

اس دور میں جسے ہم دور اسکندری کہہ سکتے ہیں رفتہ رفتہ مذہب فلاطون کو اولیت کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ قدیم اقدیمی معیارات سے بہت متغیر ہو گیا تھا، اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ اس میں ایسے نیم تصوفی عناصر داخل ہو گئے تھے جو فیثاغورث سے منسوب کئے جاتے تھے اور بعد میں اس کا جدید ارسطاطالیسی مذہب سے اختلاط ہو گیا تھا۔ فیثاغورثی عناصر غالباً ہندی الاصل ہیں کیونکہ مادے کے غیر حقیقی ہونے کا نظریہ اور وہ مظاہر جو ہندی فلسفے میں مایا کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں اور ارواح کا از سر نو مجسم ہونا جو اوتار ہے، اس کی مثالیں ہیں۔ اصل یونانی فکر کا میلان جیسا کہ دیماقسیلیوس اور دوسرے اصلی یونانی مفکرین میں نظر آتا ہے، بین طور پر مادی تھا۔ لیکن بطاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاطون بعض خارجی عناصر کو شامل کر لیتا ہے جو غالباً ہندی ہیں، اور شاید کچھ مہری بھی یہ اہم جانتے ہیں کہ مشرقی فکر بھی مغرب کی طرف منتقل ہوا ہے، جس سے یونانی تمدن متاثر ہوا تھا لیکن اس کی تفصیلات کا بہت کم علم ہے۔ اس میں شبہہ نہیں ہے، کہ فلاطینوس اور نو فلاطونی فلاسفہ انتخابی مفکر تھے اور انہوں نے مشرقی آخذ سے آزادی کے ساتھ استفادہ کیا تھا جن میں سے بعض عرصہ دراز تک یونانی ممالک میں سفر کرتے رہنے کی وجہ سے فیثاغورثی لباس اختیار کر چکے تھے۔

تیسری صدی عیسوی میں ہمیں نو فلاطونیت کے مبادی ملتے ہیں لیکن کتاب عروج و زوال میں نو فلاطونیوں کا اس طرح سے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ لوگ گہرے فکر اور شدید قوت عمل کے مالک تھے لیکن انہوں نے فلسفے کا اصل مقصد نہیں پہچانا تھا، اس لیے ان کی کاوشوں سے فہم انسانی کی اتنی اصلاح نہیں ہوئی جتنا کہ یہ خراب ہوا۔ جو علم ہماری حالت اور قوتوں کے مناسب ہے یعنی کل اخلاقی طبیعی اور ریاضیاتی علوم کو نو فلاطونیوں نے

نظر انداز کر دیا تھا، اس کے برخلاف انہوں نے مابعد الطبیعیات کی لفظی بحثوں میں اپنی قوت صرف کی غیر مرئی عالم کے اسرار دریافت کرنے کے لیے جدوجہد کی اور ایسے مباحث پر فلاطوں و ارسطو میں طبیعت کی کوشش کی جن سے یہ دونوں فلسفی اتنے ہی نادانف تھے جتنی کہ باقی نوع انسان۔ اگرچہ یہ عبارت گہن کے بعض مخصوص تعصباب سے رنگی ہوئی ہے مگر اس سے نو فلاطونیت کی جانب عام روش کا خاصہ صحیح اظہار ہوتا ہے، اور یہ دنیا کی ہر مذہبی تحریک پر صادق آسکتی ہے۔ نو فلاطونی ان میلانات کا نتیجہ تھے، بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ لازمی نتیجہ تھے، جو سکندر کے زمانے اور افق ذہنی کے وسیع ہو جانے اور قہم شہری زندگی میں دیکھی کے گھٹ جانے کے وقت سے کام کر رہے تھے۔ قدیم تر فلاسفہ نے موثر اور کارآمد شہری پیدا کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن شہنشاہی حالات کے تحت کارآمد شہریوں کی اتنی ضرورت نہ تھی، جتنی کہ فرمانبردار رعایا کی۔ اس تمام دور میں نئے رجحان فکر کی بہت صریح علامات ملتی ہیں، جو زیادہ اہلیائی اور خلافتی دوست نوعیت اختیار کر لیتا ہے، اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ منفید شہری نہیں بلکہ نیک اور اچھے آدمی پیدا ہوں۔ یہودی فلاطونی فالتو کے نظریات سے ان نئے میلانات کا، جو اسکندریہ میں کارفرما تھے، صاف طور پر پتا چلتا ہے۔ اس سے توحیدی رجحان کا پتا چلتا ہے، جو بلاشبہ قدیم تر فلاسفہ کے یہاں بھی موجود ہے، لیکن اب جیسے جیسے فلسفہ اپنے نظریات میں زیادہ اہلیائی بننا جاتا ہے، اس پر زیادہ زور دیا جاتا ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ خود اس کی خاص صورت میں اس کا باعث زیادہ تر وہ مذہب بھی ہے، جس کا وہ پیرو تھا اس کے نزدیک خدا ابدی غیر متغیر بے جذبہ اور عالم مظاہر سے بہت دور ہے۔ یہ تمام سوچ و رات کی علت اول ہے۔ یہ ایسی فلسفیانہ توجید ہے، جسے عہد نامہ قدیم کے ساتھ منطبق ٹوکر سکتے ہیں، مگر یہ اس سے قدرتی طور پر مترشح نہیں ہوئی۔ ایسی حقیقت مطلق جو تمام متغیر چیزوں کی لازمی علت ہو، یعنی کچھ ایسی شے جو ارشمیدس کے لہاب کے مشابہ ہو، جس کی اسے عالم کے حرکت میں لانے کے لیے ضرورت تھی، ایسا نظریہ تھا جس کی طرف تمام فلسفہ

اور بالخصوص فلاطونی مذہب مائل ہو رہا تھا۔ لیکن چونکہ تعلیل سے کسی حد تک
تغیر مترشح ہوتا ہے، اس لیے یہ فرض نہیں کیا جاسکتا تھا کہ یہ علت اول براہِ رہت
تعلیقِ عالم کا موجب ہوئی ہے بلکہ یہ صرف ایک ابدی منبع ہے، ایسے اشراق کا
جو ہمیشہ جاری رہتا ہے، جس کے ذریعے سے علت اول کی قوت منکسر ہوتی
ہے، جس سے کائنات اور اس کی تمام اشیا عالم وجود میں آجاتی ہیں۔ اس
تعلیل کی اصل خصوصیات حسب ذیل ہیں۔ علت اول کی مطلق وحدت، اس
کی ابدیت اور اس کا عدم تغیر اور یہ تمام باتیں ایسی ہیں جو اسے لازمی طور پر ان
اشیا کی سطح سے بلند کر دیتی ہیں جن کو انسان جان سکتا ہے۔ اشراقِ عالم مسلسل عبادی
رہتا ہے اور اپنے منبع کی طرح سے ابدی ہے، مگر اس کے باوجود یہ زمان و مکان
میں غل کرتا ہے۔ اس اشراق کو فائلو کلیم کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اگرچہ یہ نظریہ زیادہ تر ایسے
منطقی نتائج کا اظہار ہیں، جن کی طرف اس زمانے میں فلاطونی ترقی کر رہے تھے، مگر یہ دیکھ کر
حیرت ہوتی ہے کہ فائلو کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی تعلیم کے متعلق یہ
خیال کرنے کا رجحان تھا کہ اس میں یہودی تعلیم کے اندر فائلوئی معنی دریافت کرنے کی کوشش کی گئی
ہے اور اس میں بھی شک نہیں کہ اس نے عہد نامہ قدیم کی تفسیر اور یہودی عقائد
پر جو توجہ کی تھی، اس کی بنا پر غیر یہودی قارئین اس کی طرف سنجیدگی کے ساتھ
متوجہ نہ ہوتے تھے۔ اگرچہ توحید اور خدا کی ماہیت کے متعلق اس کے تصورات
وہی تھے، جن کی طرف فلاطونیت مائل ہو رہی تھی، مگر ان میں ایک یہودی
روش بھی پائی جاتی ہے، جو توحیدی نقطہ نظر سے آغاز کر کے اس زمانے میں
لوانائی اثر کے تحت خدا کے فوق انحسی تصور تک پہنچ رہی تھی اور ان انسانی
تشبیہات کی تاویل کر رہی تھی، جو عہد نامہ قدیم میں پائی جاتی ہیں، اور تخلیق اور
وحی کے مابین ایک اشراق یعنی خدا کی ملکیت فرض کر رہی تھی۔ اس میں شک
نہیں کہ فائلو یا لوانائی یہودیت کے متبعین فائلو کا مذہب کلیم کے اس نظریے کا
ذمہ دار ہے، جو عہد نامہ جدید کے ان اجزائیں ظاہر ہوتا ہے، جو لو جاکے
نام سے منسوب ہیں۔ اس کا یہودی فکر پر بھی اثر پڑا ہے، جیسا کہ ٹارگس ایوانیم
میں ظاہر ہوتا ہے، جہاں کہ وہ اشراقِ عالم جو علت اول سے نکلتا ہے، اب

خدا کی حکمت نہیں رہتا بلکہ کلمہ بن جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسکندریہ کے فلسفے کے مستقبل پر اس کا کوئی عمومی اثر نہیں پڑا ہے۔

فالم میں جو میلانات کام کر رہے تھے وہی میلانات یہودی طبقوں سے باہر بھی یونانی فلسفے کو متاثر کر رہے تھے اور فلسفے کے تمام مذاہب سے رفتہ رفتہ اس قطعی دعوے کا اظہار ہوتا ہے کہ خدا ایک ہے اور وہ ابدی اور غیر متغیر ہے اور وہی کائنات کا اصل منبع اور اس کی علت اول ہے۔ یہ استمرارِ فطرت کے اصول اور اس استمرار یا یکسانی کی علت کے دریافت کرنے کی ضرورت کے تسلیم کر لینے کے قائل ہے۔ ناسنگ فرقی جن کی ابتدا فلسفے سے پڑی ہے

وہ اس علت اول کو قطعی طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اسے اس طرح سے تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ نقص و تغیر سے بالکل بالا ہے اور مابین اشراقات کو فرض کرتے ہیں اور ان کے نزدیک ان اشراقات سے ایک اصلی منبع سے جو خود مکمل اور غیر متغیر ہے ایک ناقص اور متغیر کائنات کی پیدائش کی توجیہ ہوتی ہے۔ ان تئذ بھی اشراقات کے بیان ملتے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے ماقبل کے اشراق سے کم مکمل ہے جن سے بالآخر وہ عالم پیدا ہوتا ہے جس میں ہم مظاہر کو دیکھتے ہیں۔ یہ تئذ بھی اشراقات ناسلوک کے مختلف نظاموں میں مختلف ہیں اور اکثر جاری نظر دین میں لیے ڈھنگے اور بحد سے معلوم ہوتے ہیں۔ علاوہ اس کے بسا اوقات ان میں

عیسائیت، یہودیت یا مشرقی مذاہب میں سے کسی اور مذہب کا اثر پایا جاتا ہے جو اس زمانے میں دمی و تیا کی توجہ کو اپنی جانب منعطف کر رہے تھے۔ لیکن یہ تفصیلات چند ان اہمیت نہیں رکھتیں۔ اور یہ کہ تمام نظریے اس یقین پر مشابہ ہیں کہ ایک ایسی علت اول ہے جو مطلقاً حقیقی کامل اور ابدی ہے اور اس زمان و مکان کے عالم سے بہت بالا ہے اور اس نتیجہ عالم کو جس طرح سے کہ ہم اسے جانتے ہیں اس اعلیٰ و ارفع علت کے ساتھ مربوط کرنے کے لیے درمیان میں کوئی اشراق یا اشراقات ضرور مائل رہے ہوں گے۔ سنہ حیوی کی ابتدائی صدیوں میں یہ یقین اس علم عقیدے کا پتہ دیتا ہے جو تمام مروجہ فکر پرستولی ہوتا جا رہا تھا۔

اس کی تکمیل اس نفسیاتی تعلیم سے ہوتی تھی جو اسطاطالیسی سراج اسکندر اور دوسری

- ۱۵ ایٹنفر میں ۱۹۷۰ء سے لے کر ۱۹۷۶ء تک دے رہا تھا۔ اس کی جو تصانیف اس وقت ملتی ہیں، ان میں Analytica Priora یا انقیاس کی جلد اول اور Topics یا الجمل Meteorology یا فضا نیات، مابعد الطبیعیات کے ابتدائی پانچ کتابوں پر مشتمل ہیں اور مابعد الطبیعیات کی بقیہ کتابوں و نیز رسائل روح وغیرہ کے خلاصے ہیں۔ روح پر اس کی جو کتاب ہے اس کا اور اس کی شرحوں کا عربی میں بار بار ترجمہ ہوتا ہے اور ان کو اس عبارت میں بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور مزید شرحیں کی جاتی ہیں یہاں تک کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نفسیات عربی فلسفہ کا مغز ہے اور اسی کا لاطینی مدرسیت پر سب سے زیادہ اثر پڑتا ہے اس لیے یہ نہایت ہی ضروری ہے کہ ہم ارسطاطالیسی نفسیات کی اسلینڈری تعمیر کو اچھی طرح سے سمجھ لیں تاکہ ہمیں یونانی حکمت کی مغربی ترقی کے سمجھنے میں کچھ تھوڑائی نہ ہو پہلے ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ نفاذ روح یا نفس سے کیا مراد ہے۔ لاطینوں اور حقیقت شنونی سمجھا تو کہ وہ روح کو ایک ایسا علیحدہ وجود خیال کرتا ہے جو جسم میں زندگی پیدا کرتا ہے وہ اس کو ایسے سوار سے تشبیہ دیتا ہے جو اس گھوڑے کو جس پر وہ سوار ہوتا ہے قابو میں رکھتا ہے اور جدوجہد کرتا ہے لے جاتا ہے۔ لیکن ارسطاطالیسی منظر کی زیادہ احتیاط کے ساتھ تحلیل کرنا ہے۔ اپنی کتاب (de anima) میں وہ لکھتا ہے کہ یہ دریافت کرے گی کوئی ضرورت نہیں کہ آیا روح اور جسم ایک ہیں جس طرح سے یہ دریافت کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی، کہ لاکھ اور ہزار نشان ایک ہے، یا عام طور پر یہ دریافت کرنا کہ ایک شے کا مادہ وہی ہے جو اس کا مادہ ہے (ارسطو) de anima ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶۔ اس تصور روح کی تعریف اس طرح ہے کہ کرتا ہے کہ یہ ایک فطری جسم کی جس میں اتحاد حیات ہوتی ہے پہلی واقعیت ہوتی ہے (ایضاً ۱، ۲، ۳، ۴، ۵)۔ یہاں پہلے سے مراد یہ ہے کہ روح وہ اصلی صورت ہے جس سے جسم کا مادہ واقعی یا بالفعل بنتا ہے اور ۱۶ واقعیت یا بالفعلیت کے معنی اس بالفعل اصول کے ہیں جس سے جسم کو صورت حاصل ہوتی ہے جو بصورت دیگر محض علیحدہ علیحدہ حصوں کا ایک مجموعہ ہوتا

جن میں سے ہر ایک کی ملحدہ صورت ہوتی لیکن مجموعے میں مجسم وحدت نہ ہوتی کیونکہ مجسم وحدت صرف اس وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب روح اسے صورت عطا کر دے اسی معنی میں روح جسم کا تحقق ہے (ارسطو: ابجد الطبیعیات ۳-۱۰۴۲-۲۵)۔ ایک مردہ جسم میں یہ فعلی اور مرکزی قوت مفقود ہوتی ہے اور یہ اعضا اور جوارح کا محض مجموعہ ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود یہ کئی انفعولی مجموعہ نہیں ہوتا یعنی ایسا مجموعہ جسے انسان مرتب کر دے۔ بلکہ یہ خطری جسم ہوتا ہے جس میں زندگی کی صلاحیت ہوتی ہے یعنی ایک عضوی ساخت جو روح کے لیے بنتی ہے جو اس کے وجود کی علت ہوتی ہے اور صرف اسی سے جسم اپنے مقصد کمال کر سکتا ہے۔

روح کے اندر چار مختلف قسم کی استعدادیں یا قوتیں ہیں جنہیں صحیح معنی میں اجزا نہیں سمجھنا چاہیے اگرچہ مذکورہ بالا عبارات میں ارسطو رفظ اجزا استعمال کرتا ہے۔ یہ حسب ذیل ہیں (۱) غاذیہ یعنی زندگی کی وہ قوت جس سے جسم اس قسم کے افعال انجام دیتا ہے جیسے کہ غذا کا ہضم کرنا، اپنی نسل پھیلانا اور دوسرے ایسے وظائف جو تمام زندہ وجود انجام دیتے ہوں خواہ وہ حیوان ہوں یا نباتات۔ (۱۲)۔ بلکہ اس کے ذریعے سے جسم جو اس غنہ یعنی نظر سماعت لمس وغیرہ کے ذریعے سے علم حاصل کرتا ہے اور نیز حس مشترک جس کے ذریعے سے یہ اور اوقات باہم مرکب ہوتے ہیں اور ان میں ایسا موازنہ و مقابلہ ہوتا ہے کہ عام تصورات حاصل ہو جاتے ہیں جو بالآخر حسی اور اوقات پر مبنی ہوتے ہیں (۳) محرکہ جو حرکت پر ابھارتا ہے جیسے خواہش، اشتہا، ارادہ وغیرہ۔ یہ بھی بالواسطہ اور اک حسی پر مبنی ہے کیونکہ ایسے جو اس کی یادیں ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں جو پہلے عمل کر چکے ہیں (۴) عقل۔ یہ فکر مجرد سے تعلق رکھتی ہے اور اور اک حسی پر مبنی نہیں یہ چاروں اجزا حیات پر وسیع ترین معنی میں عادی ہیں اور ان سب کو مجموعی طور پر روح کہا جاتا ہے لیکن آخری یعنی عقل یا نفس ناقصہ صرف انسان سے مخصوص ہے۔ یہ بالواسطہ یا بلاواسطہ جو اس پر مبنی نہیں ہے اور اسی لیے جب باقی تین قوتیں اعضا سے جمائی کے فنا ہو جانے کے بعد

لازمی طور پر عمل کرنا چھوڑ دیتی ہیں، تو اس نفس ناطقہ کا فنا ہو جانا لازمی نہیں ہوتا کیونکہ یہ آلہ حس سے مستغنی ہوتا ہے۔ اس نفس یا روح کو ارسطو قدیم تر فلاسفہ کے مقابلے میں محدود معنی میں استعمال کرتا ہے، اور اس کے معنی وہ اس شے کے لیتا ہے جس میں تجربہ کی استعداد ہوتی ہے قطع نظر ان معلومات کے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اور اک حسی سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہ ایک الگ قسم کی استعداد معلوم ہوتی ہے کیونکہ ارسطو کہتا ہے کہ عقل اور نظری استعداد کا معاملہ ابھی صاف نہیں ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نفس کی ایک علیحدہ نوع ہے اور صرف یہی جسم سے علیحدہ ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے کیونکہ یہ ابدی ہے اور جسم فانی نفس یا روح کے بقید اجزا جیسا کہ مذکورہ بالا بحث سے ظاہر ہے، اس طرح سے جسم سے علیحدہ نہیں ہو سکتے جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح ہے کہ یہ منطقی اعتبار سے الگ الگ ہے (۱) ارسطو، کتاب الجوان de anima ۲-۲-۱۰۲-۱۰۳) یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ (۱) نفس ناطقہ ایک علیحدہ نوع ہے اور اس لیے کسی ایسے منبع سے آتا ہے جس سے روح یا نفس کی دوسری استعدادیں نہیں آتیں مگر یہ نہیں بتایا جاتا کہ یہ کہاں سے حاصل ہوتا ہے (۲) یہ جسم سے علیحدہ موجود رہنے کی قابلیت رکھتا ہے یعنی اس کی فعلیت جسمانی اعضا کے عمل پر مبنی نہیں ہوتی، لیکن یہ نہیں بیان کیا جاتا کہ درحقیقت اس طرح سے اس کا وجود ہوتا ہے (۳) اسے ابدی اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ جسم فانی سے علیحدہ اپنا وجود رکھ سکتا ہے۔

یہ بیان مبہم ہے اور اس کے ابہام کی وجہ سے شارحین میں بہت بڑا اختلاف ہے۔ تھیوفرسطوس احتیاط کے ساتھ اپنی رائیں پیش کرتا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک نفس ناطقہ اور نفس کی ادنیٰ استعدادوں میں صرف درجہ ارتقا کا فرق ہے اس بارے میں اسکندر افودوسی ہی وہ شخص ہے جس نے نظریہ آرائی کے لیے نئے میدان کھولے کیونکہ اس نے عقل مادی اور عقل فعلی کے مابین امتیاز کیا ہے۔ عقل فعال نفس کا جزو نہیں ہے بلکہ ایسی وقت ہے جو اس میں باہر سے داخل ہوتی ہے

اور عقل مادی کو مصروف عمل کر دیتی ہے۔ یہی نہیں کہ اس کا مہیا، نفس مادی سے مختلف ہے، بلکہ یہ اس اعتبار سے بھی اس سے مختلف ہے، کہ یہ ابدی ہے اور اس وجہ سے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اس کی قوت عقلی اس نفس سے جس میں فکر و قوت پذیر ہوتا ہے، بالکل الگ ہوتی ہے۔ صرف ایک ذات ہے، اور اسے خدا کے مطابق کہنا چاہیے جو ہر قسم کی حرکت اور فعلیت کی علت اول ہے۔ پس عقل فعال کا تصور اس طرح کیا جاتا ہے، کہ یہ خدا کی طرف سے ایک اشراق ہے، جو نفس انسانی میں داخل ہو جاتا ہے اور اسے علی وظائف کے عمل کے لیے ابھارتا ہے اور پھر اپنے مبدء کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ ارسطو کی اس توحیدی تعبیر کی ارسطو کے ایک دوسرے شاخ پھیلتی ہے سمت مخالفت کی۔ اس کے نزدیک اسکندر متین کے بیان کو کوٹھ موڑ دیتا ہے اور ان دونوں سے غیر واجبی استنباط کرتا ہے۔ یہ اختلافات نفس میں ہونے لازمی ہیں اور صرف یہی لافانی اور ابدی ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسکندر کی ترجمانی نے فو فلاطونی نظریے کی تعبیر میں اہم کام کیا ہے، اور بلاشبہ مسلمانوں کے فلسفے کی تاریخ کے لیے یہ کلیدی حیثیت رکھتی ہے اور عیسائیوں کے تصوف کے نشو و نما میں بھی اس کی کچھ کم اہمیت نہیں۔

فو فلاطونی مذہب کی بنیاد امونیس ساکس نے ڈالی تھی لیکن یہ حقیقت فلاطینوس کے تحت اپنی قطعی ہئیت اختیار کرتا ہے۔ اس نظام کے اصل اصول کا مختصر آفاک پیش کرتے وقت ہم ایگنڈس کی آخری تین کتابوں تک اپنی توجہ کو محدود رکھیں گے کیونکہ یہ کتابیں خلاصے کی شکل میں الہیات ارسطو کے نام سے مشہور تھیں، اور فو فلاطونی تعلیم جس سے اسلامی دنیا واقف تھی، وہ دراصل انہیں پر مبنی تھی۔ فلاطینوس کی تعلیم میں خدا مطلق ہے یعنی حلقہ وجود اور حقیقت کے ادارہ دہی پہلی طاقت ہے۔ وجود اور کون کے متعلق جو کچھ ہم جانتے ہیں اس کی ذات پر اطلاق نہیں ہوتا، اس لیے وہ ناقابل علم ہے کیونکہ وہ اسی سطح پر ہے، جو ہماری فکر سے قطعاً ماوراء ہے وہ غیر محدود ہے، اور اس بنا پر ایک، کیونکہ غیر محدود ہونے کی وجہ سے اس کے علاوہ اور کسی وجود کا اس سطح پر امکان نہیں رہتا۔ اس کے

باد جو فلالینوس ایک کے عدد کو اس طرح سے خدا پر استعمال نہیں کرتا، جس طرح سے اعداد موجودات کی اس سطح پر کیے جاتے ہیں، جس میں خود ہمارا وجود ہے۔ اس لیے محض عدد ہونے کی وجہ سے ایک محض خدا سے منسوب نہیں کیا جاتا، بلکہ وہ اس معنی میں ایک ہے کہ اس کا خود اس کے سوا کسی اور سے متقابلہ کرنے کا امکان نہیں۔ چونکہ خدائے مطلق سے ایک مجبور کرنے والا لزوم مترشح ہوتا ہے، اس لیے وہ تمام چیزیں جو اس کی طرف سے آتی ہیں، جبراً عاید نہیں ہوتیں، بلکہ اس معنی میں لازمی ہوتی ہیں، کہ ان کے علاوہ اور کچھ ممکن ہی نہیں۔ مثلاً یہ بات اس کی طرف سے ہے کہ شکست کے دو ضلع فکر تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں۔ ان کے طول کو جبراً زیادہ نہیں کر دیا جاتا بلکہ ایسا ہونا خود اشیا کی فطرت میں داخل ہے اس ناگزیر فطرت کا مجبور کرنے والا مبداء علت اول میں ہے۔ لیکن فلالینوس ہمیں یہ کہنے کی اجازت نہیں دیتا، کہ خدا کسی شے کا ارادہ کرتا ہے، کیونکہ ارادے میں ایسی شے کی خواہش مضمر ہے جو ہنوز حاصل نہیں ہے یا موجود نہیں ہے۔ ارادہ زمان و مکاں میں عمل کرتا ہے، لیکن لزوم ہمیشہ سے فردا بدی کی طرف سے آتا ہے، جو زمانے میں عمل نہیں کرتا۔ خدا کی نسبت ہم یہ بھی تصور نہیں کر سکتے، کہ وہ جانتا یا شعور رکھتا یا فکر کرتا یا سوچتا ہے، کیونکہ ان تمام اصطلاحات سے ہمارے ذہنی افعال کا تپا چلتا ہے، جو تغیر پذیر مظاہر کے عالم میں ہوتے ہیں۔ وہ ذاتی فہم کی بنا پر عالم کل ہے، جو کسی طرح سے عمل فکر کے مشابہ نہیں ہے بلکہ شعور سے بالاتر ہے اس حالت کو فلالینوس بیداری کہتا ہے، یعنی معلومات حاصل کرنے کی ضرورت کے بغیر ہمیشہ واقف رہنا۔

حقیقی خدا یعنی ابدی اور مطلق ذات سے ناس (Nous) آتا ہے اس اصطلاح کے مختلف ترجمے کیے جاتے ہیں عقل ذہانت روح وغیرہ اور ڈاکٹر ایچجے روح کو بہترین ترجمہ قرار دیتے ہیں (انجی۔ فلالینوس۔ ۲ صفحہ ۳۸) اور یہ لفظ (Nous) فائیلو اور عیسائیوں کے (Logos) یا کلمے کے خاصا مساوی ہے۔ علت اول کے غیر متغیر رہنے کے لیے خارجی اشراق کی ضرورت ہے اگر یہ پہلے منع اشراق نہ ہوتا اور پھر منع اشراق بن جاتا تو یہ صورت نہ ہوتی۔

علت اول میں نگون نہیں ہو سکتا۔ اشراقی اور اس کی ملت کی مابیت ایک ہی ہوتی ہے صرف اس کا عالم مظاہر میں اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ موجود بالذات ابدی اور کامل ہے اور اس کے اندر عالم روح اور عقل مجرد کے معروضات اور وہ تمام حقیقت شامل ہے جو عالم مظاہر کی تہ میں ہوتی ہے۔ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے وہ ان حقیقی اشیاء کے محض پرتو ہوتی ہیں۔ یہ تلاش کر کے اور پا کر ادراک نہیں کرتا بلکہ اس کا ادراک پہلے سے اشیائے مدرکہ کے صاحب اور مالک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اشیائے مدرکہ علیحدہ یا خارج نہیں ہوتیں بلکہ فوری وجدان میں شامل ہوتی ہیں اور اسی میں ان کا فہم ہوتا ہے (ایضاً ۵-۲۰-۲۱)۔
 نادس سے نفس یعنی حیات و حرکت کا اصول یا روح عالم نکلتی ہے اور جو ہر مہانداریں ہوتی ہے یہ باقی بھی ہے لیکن صرف اعمال استدلال کے ذریعے سے یعنی ادراک حسی سے جو مواد حاصل ہوتا ہے اسے علیحدہ کر کے اور ترکیب دے کر اس طرح سے یہ باعتبار عمل ارسطو کے فہم عام کے مطابق ہے۔ اس کے برخلاف نادر اس ان افعال و وظائف کو دکھاتا ہے جو ارسطو اس سے ضوب کرتا ہے اور اس میں وہ خصوصیت ہوتی ہے جو اسکندر ارسطو کے بیان سے مجتہد ہے۔

۲۲

فلاطینوس کے کام کو اس کے شاگرد فروری یوس (وفات ۳۳۵ء) نے جاری رکھا۔ فروری یوس روم میں تعلیم دیتا تھا اور اس وجہ سے خاص طور پر مشہور ہے کہ اس نے نو فلاطونی نظام میں فلاطونی اور ارسطو طالیسی عناصر کے امتزاج کو تکمیل کو پہنچایا اور خصوصاً اس میں ارسطو کے حکمی نظریات کو رائج کسبیا فلاطینوس نے مقولات ارسطو پر مخالفانہ تنقید کی تھی مگر فروری یوس اور بعد کے نو فلاطونی ارسطو کی طرف لوٹے۔ متاخرین میں اسے مصنف ایسا فوجی ہونے کے لحاظ سے بہت شہرت ہے جو عرصے تک ارسطو کی کتاب قانون منطق کے لیے مقدمہ کا کام دیتی رہی۔ اس کے بعد فروری یوس کا شاگرد جملی کوس (وفات ۳۳۵ء) گزرا ہے۔ اس نے نو فلاطونیت سے بت پرستانہ الہیات کی بنیاد کا کام لیا۔ آخر میں پردکوس آتا ہے (وفات ۳۸۵ء) یہ نو فلاطونیت کا آخری بڑا وکسنی نتیجہ ہے جو اور بھی زیادہ قطعی طور پر الہیات سے تھا۔

جس زمانے میں اسکندریہ کے عیسائی فلسفے سے واقف ہونے لگے
 نو فلاطونیت کا فلسفہ برسرِ عروج آ رہا تھا۔ اسکندریہ کا پہلا مشہور عیسائی جس نے
 فلسفہ اور مسیحی البیات میں توافقی پیدا کرنے کی کوشش کی کلیمنٹ ساکن اسکندریہ
 تھا جو جیٹن مارٹر کی طرح قدیم قسم کا فلاطونی تھا۔ کلیمنٹ کی کتاب اسٹرومیٹیز
 بہت ہی نمایاں تصنیف ہے جس میں مسیحی تعلیم کے عام اصول کو فلسفہ فلاطون کے
 نظریات کے متوافقی کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ روایتی مسیحی تعلیم میں کسی قسم
 کا رد و بدل نہیں کرتی بلکہ یہ صاف طور پر ایسے شخص کا کام معلوم ہوتی ہے جسے
 خلوص کے ساتھ اس امر کا یقین ہے کہ فلاطون نے ایک حد تک کتاب مقدس
 کی تعلیم کو پہلے سے معلوم کر لیا تھا اور اس نے واضح اور موثر اصطلاحیں استعمال
 کی ہیں جو ہر اعتبار سے گہرے حقائق کے اظہار کے لیے موزوں ہیں اور اس طرح
 سے کلیمنٹ ان اصطلاحات کو استعمال کرتا ہے اور اس سلسلے میں فلاطون کی
 مابعد الطبیعیات کو بھی مان لیتا ہے اور اس طرح سے مسیحیت کے مافیہ میں جو غموس
 طور پر تغیر کر دیتا ہے۔ اگر ہم سے یہ پوچھا جائے کہ آیا اس نے مسیحی تعلیم کو صحیح طور
 پر پیش کیا ہے، تو شاید ہم تسلیم کر لینے پر مائل ہو جائیں، کہ باوجود اس کے کہ زمانے
 کی علمی روش کی بنا پر کچھ تغیر ہوا ہے، لیکن اجمالاً یہ مسیحی تعلیم کو صحیح طور پر پیش کرتا ہے۔
 جب حقائق کو ایسے نوک بیان کرتے ہیں جنہیں علمی تربیت حاصل نہیں ہوتی
 اور ان کا مادہ ایسے لوگ کرتے ہیں جو کبھی تربیت سے بہرہ مند ہوتے ہیں
 تو یہ لوگ اپنے بیان کو منطقی اور غیر تناقض صورت میں ڈھالنے کی کوشش
 کرتے ہیں اور اس بنا پر لازمی طور پر کچھ نہ کچھ رد و بدل ہو جاتا ہے۔ اب رہا یہ
 امر آیا کلیمنٹ کے علمی مسلمات اور فلسفہ عموماً صحیح ہیں یہ ایک دوسری بات
 ہے جسے جدید کی رائے میں تو یہ صحیح نہیں ہیں لیکن جہاں تک کہ ہم عصر حکمت کا تعلق
 ہے بلاشبہ یہ ایک دیانت دار نہ کہ کوشش تخیلی کلیمنٹ کے تمام متاخرین نے
 اسے نظر استحسان نہیں دیکھا ہے، اور وہ ان چند مسیحی قائلین میں سے ہے
 جو رسمی طور پر ولی کے مغز زلقب سے محروم کر دیے گئے ہیں، جو ایک زمانے میں
 اس کے نام سے پہلے لگایا گیا تھا۔ آئندہ چند صدیوں میں استقلال کے ساتھ

سیمیت کی تعلیم کی از سر تو دوین ہوتی رہی، یہاں تک کہ آخر کار یہ اساسی طور پر یونانی معلوم ہونے لگتی ہے مگر اب فلاطونی عنصر میں نو فلاطونیت کے زیادہ روحانی اثرات سے تغیر ہو جاتا ہے۔ بلاشبہ اس سے سیمیت کو فائدہ پہنچا ہے، کیونکہ جب ہم دسی ڈاکے اور دوسری ابتدائی غیر یونانی عیسائی تصانیف کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اس سے تنگ اور نسبت محدود نظر کا پتہ چلتا ہے۔ ایسی نظر جو عام انسانیت کی ضروریات اور تمناؤں کی تشفی کے لیے بہت کم موزوں ہے۔ کلینٹ ساکن اسکندریہ کا ٹولین سے مقابلہ کرنا خالی از و پچی نہ ہو گا جو لاطینی سیمیت اگر سب سے بڑے نہیں تو بڑے ادبی سیاروں میں سے ہے لیکن جو فلسفے کی نسبت سخت مخالفانہ روش رکھتا ہے، اور اس کو ایسی شے خیال کرتا ہے، جو درحقیقت بت پرستوں سے آتی ہے اسکندریہ کے عیسائی فکر کا اس کے بعد سب سے بڑا قائد و سرگین تھا جو خود فلاطینوس کا شاگرد ہے، اور جسے مرد و فلسفے اور عیسائی تعلیم میں مطابقت پیدا کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اگرچہ اس مطابقت کو کبھی جماعت کے تمام طبقات کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ کلینٹ اور آوری گین کے تحت سوال و جواب کی صورت میں تعلیم میں جو تمام کلیساؤں میں پطرس کے تمام امیدواروں کو باقاعدہ طور پر دی جاتی تھی تو سچ کی گئی اور اس کو ان تقریروں کے اصول پر مرتب کیا گیا جن پر کہ فلاسفہ میوزیم میں عمل کیا کرتے تھے، اور اس طرح سے فلسفی اہلیات کا ایک عیسائی مدرسہ کھل گیا۔ اس شکل کو نہ تو قدیم وضع کے کلیساؤں نے پسند کیا اور نہ میوزیم کے فلاسفہ نے حتیٰ کہ اسکندریہ کے عیسائیوں میں بھی ایک طبقہ ایسا تھا جو اس کو پسند کرتا تھا اور یہ بات خاص طور سے اس وقت ظاہر ہوئی جب یہ مدرسہ اس قدر مشہور ہو گیا کہ اس سے معمولی سلفی نظام مانڈ پڑنے لگا۔

یہاں پر ان سازشوں کے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے جن کی بنا پر آوری گین اسکندریہ کے ترک کرنے اور فلسطین چلے جانے پر مجبور ہو فلسطین میں قیصریہ کے مقام پر اس نے ایک مدرسے کی بنیاد ڈالی جو اسکندریہ کے مدرسے کے

منو نے پرستھا۔ اس دوسرے مدرسے کو وہ شہرت حاصل نہ ہوئی جو اسکندریہ نے
 مدرسے کو حاصل ہوئی تھی اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ ادوی گین کے اثر نے اس کی
 ۲۵ فعلیتوں کو ایسی سمت میں موڑ دیا، جو تہمتی تنقید کے لیے ضرورت سے زیادہ
 مخصوص ہیں، لیکن اس سے ایک ایسا نشوونما ہوا، جس نے آخر کار شامی کلیسا
 کی تاریخ میں اہم کام انجام دیا۔ آئندہ کچھ عرصے تک الہیاتی سرگرمی زیادہ تر
 ان مدارس میں مرکوز رہی جن کی زرتشتیوں اور سلاوؤں میں نقل کی گئی۔ اس قسم
 کا پہلا مدرسہ شام میں انطاکیہ کے مقام میں بالکین نے تقریباً ۳۲۰ء میں قائم کیا اس
 میں عمداً اسکندریہ کے مدرسے کی نقل کی گئی اور بالآخر یہ اس کا حریف بن گیا۔

تقریباً پچاس سال بعد ایک اور مدرسہ نس بس یا جدید نسبین میں دریائے
 مانگٹ و نیس کنارے سریانی زبان بولنے والی جماعت میں قائم ہوا کلیسا نے بحروم کے ساحلوں
 سے اندر کی جانب ترقی کر لی تھی اور اندرونی علاقے میں بہت سے لوگوں نے
 مسیحی مذہب قبول کر لیا تھا، جو یونانی نہیں بلکہ سریانی بولنے کے عادی تھے۔ ان لوگوں
 کے فائدے کے لیے نس بس میں سریانی زبان میں کام کیا گیا، اور جن الہیاتی
 کتابوں کا انطاکیہ میں درس دیا جاتا تھا، ان کے سریانی ترجمے تیار کیے گئے
 اور یونانی زبان کی تعلیم دی گئی تاکہ سریانی بولنے والے عیسائی عام طور پر
 کلیسا کی زندگی سے زیادہ قریب آجائیں۔

کلیسا کا اسکندریہ کے فلسفے کو قبول کر لینا دور رس نتائج کا باعث ہوا۔
 کلیسا نے سرکاری طور پر نو فلاطینی فلسفے کو کلیتہً اختیار نہیں کیا بلکہ اسے خود کو ایسی
 فضا کے مناسب بنانا پڑا، جس میں نو فلاطینی نظام کو تہمتی تحقیق پر حرف آفرمانا
 جاتا تھا اور جہاں ارسطاطالیسی مابعد الطبیعیات اور نفسیات کو علم کی سلسلہ اور
 ناقابل انکار بنایا و تسلیم کیا جاتا تھا۔ اس فضا میں جن اہل کلیسا کی تعلیم و تربیت
 ۲۶ ہوئی جو، ان کے لیے ان اصول کے تسلیم کر لینے کے علاوہ کچھ اور کرنا ناممکن
 تھا۔ شک اسکی اسی طرح سے جس طرح کہ ہمارے یہ تسلیم کرنا ناممکن ہے کہ ایک ولی کا جسم ایک ہی وقت
 میں دو جگہ ہو سکتا ہے، کیونکہ ہماری تمام تربیتی اس لحاظ سے ہوئی ہے کہ ہم زمان و مکاں
 کی بعض قیود کو تسلیم سمجھتے ہیں، اگرچہ ہم کو کا ایک پکا مسلمان یقین کر سکتا ہے کہ

دو مقبولوں میں ایک ہی دلی کا جسم موجود ہے اور وہ ان دونوں مقبول کو اقترام کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اسے یقین ہے کہ دلی اپنی زندگی میں مکان کی قیود سے تنجا و زہولے کی قوت رکھتا تھا۔ بعد کے فلاطنی اور ارسطاطالیسی فلسفے کے عام مسلمات چوتھی صدی عیسوی میں اسکندریہ اور اس کے حلقے میں بالکل راسخ تھے اور ان کے متعلق اسی طرح سے کوئی چون و چرا کی گنجائش نہ تھی جیسی کہ قانون تجاذب یا گردش زمین کے متعلق ہمارے زمانے میں چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ معلوم تھا کہ ایسے لوگ بھی ہیں جو ان چیزوں پر شک کرتے ہیں لیکن اس کی توجیہ صرف یہ کی جاتی تھی کہ یہ ان لوگوں کی چالت ہے جنہیں جدید تعلیم سے بہرہ مند ہونے کا موقع نہیں ملا ہے۔ ان اصول سے عیسائی بھی اسی طرح انکار نہ کر سکتے تھے جس طرح کہ اور کوئی انکار نہ کر سکتا تھا۔ یہ لوگ اپنے مذہب کے سچے پیرو تھے اور اکثر اجڑائے ایمان جن کے ماننے میں دور جدید کے ذہن کو بہت دشواری محسوس ہوتی ہے، ان کے ماننے میں انھیں کوئی دشواری محسوس نہ ہوتی تھی۔ لیکن یہ بات بالکل ظاہر تھی کہ سبھی تعلیم کے دعویٰ کو فلسفے کے مروجہ نظریے یا بدیہی حقیقت کے مطابق بنایا جائے۔ جب ہم اس امر کا حقارت سے ذکر کرتے ہیں کہ سبھی لغظوں پر جھگڑا کرتے تھے تو اس سے ہمارے انداز تاریخی تخیل کا عجیب و غریب فقدان ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ ہم اس امر کو بھول جاتے ہیں کہ یہ الفاظ کن تصورات کے لیے تھے اور ان کی اس زمانے کے فلسفے کے مسئلہ تنازع سے کیا نسبت تھی۔

۲۷

یہ بات آریوسی مباحثے سے بالکل واضح معلوم ہوتی ہے۔ دونوں فریقوں کو اس بارے میں اتفاق تھا کہ مسیح (علیہ السلام) (نور ہدایت) خدا کے بیٹے تھے اور باپ اور بیٹے کا تعلق ایسا تھا جیسا کہ انسانوں میں ہوتا ہے، بلکہ انسانی قسم کا تھا۔ دونوں کو اس بارے میں بھی اتفاق تھا کہ مسیح (علیہ السلام) خدا تھے کیونکہ انشراق کی دہری اہمیت ہونی لازمی ہے جو کہ اس سبب کی ہوتی ہے جہاں سے کہ یہ نکلتا ہے۔ دونوں اس بارے میں متفق تھے کہ بیبا ابد میں اور تخلیق عالم سے پہلے باپ کی طرف سے آیا ہے۔ بیبا یا کلمہ تخلیق کا واسطہ ہے۔ لیکن بعض جن میں سے بیشتر مذہب انطاکیہ سے تعلق رکھتے تھے یہ کہتے تھے کہ بیٹے کا باپ کی طرف سے آنا ایسا عاوشہ ہے

جو دلمے سے بہت پہلے اور ابد میں واقع ہوا ہے، مگر ایک وقت ایسا بھی ہو گا جب باپ سے بیٹا پیدا ہوا ہو گا کیونکہ باپ کا بیٹے سے اسی طرح سے مقدم ہونا فردی ہے، جس طرح سے ایک معلول سے علت سے اور اس طرح سے بیٹا باپ کے مقابلے میں کم ابدی ہے۔ اسکندریہ والوں نے فوراً ان کی تصحیح کی۔ اول تو یہ کہ ابد کے مدارج نہیں ہوتے، مگر سب سے شدید غلطی اس تصور میں یہ ہے کہ اس سے خدا کا تغیر ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ابد کے ایک دور میں وہ تنہا تھا اور پھر وہ باپ بن گیا۔ فلسفہ کی تعلیم یہ تھی کہ علت اول یعنی حقیقی خدا میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ اب باپ ہے، تو وہ ابد الابد سے باپ ہی ہو گا۔ بیٹے کو کلے کے مانند سمجھنا چاہیے جو باپ کے مرکز سے ابد اور ہمیشہ ہمیشہ نکلتا رہتا ہے۔ اس سبب اس کے حقیقی محاسن سے ہمیں فی الحال بحث نہیں ہے، ہم محض یہ واقعہ دیکھتے ہیں کہ مروجہ یونانی فلسفہ کلیسا کی الہیات پر بالکل غالب آ گیا تھا اور اس الہیات کا ایسی اصطلاحات میں پیش کیا جانا لازمی تھا، جو فلسفے کے مطابق ہوں۔ آریووسی کشکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشرقی کلیسا نے اسکندریہ کے فلسفے کو راسخ العقیدہ اور پچے مذہب کا شارح تسلیم کر لیا، اور اس بارے میں مغربی کلیسا کے بیشتر حصے نے اس کی تقلید کی۔ اگرچہ مغربی کاغذ اب بھی ان آریووسی خیالات سے وابستہ رہے، جو انہوں نے اپنے پہلے معلمین سے سیکھے تھے۔

پانچویں صدی تک آریووسی تعلیم سرکاری کلیسا سے بالکل محو ہو گئی اور فلسفۂ اسکندریہ جو اس نتیجے کے پیدا ہونے کا سب سے بڑا ذریعہ تھا، غالب آ گیا، اگرچہ اس قسم کے آثار ہیں کہ بعض حلقوں میں اسے شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ بعد نائیس کے دور میں چمباٹے ہوئے ان میں سب سے اہم وہ ہیں، جن کا تعلق مسیح کی مجسم شخصیت سے ہے۔ اور یہ بیشتر نفسیات کے مسائل ہیں یہ بات عام طور پر مسلم تھی، کہ انسان کے ایک نفس یا نفس حیوانی ہوتا ہے جو اس میں اور بقیہ ذی حس مخلوقات میں مشترک ہے اور اس کے علاوہ ایک روح یا نفس ناطقہ ہوتا ہے، جس کو فلاطینیوں یا اسکندریہ فردوسی کے زیر اثر روح خلاق کہتے یا عقل مال کی ایک تنویر قرار دیا گیا، اور یہ وہ عقیدہ

ہے، جس کی سچی اہلیا توں نے کتابِ ہدایت کے اس بیان سے تعبیر کی کہ خدا نے انسان میں زندگی کا سانس بچھوٹکا، اور اس طرح سے انسان جاندار نفس بن گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ سینٹ پال نے پہلے ہی ان دو عنصروں یعنی نفسِ جوانی اور روحِ لاغالی میں امتیاز کیا تھا، اور یہ امتیاز اس زمانے کی نفسیات کے مطابق ہے۔ لیکن مسیحی الہیات نے یہ فرض کیا تھا کہ مسیح میں ابدی کلمہ بھی موجود تھا جو روحِ خلاق بھی رہ چکا تھا، اور جس کی روح یا نفس ناطقہ خود ایک تنویرِ حقیقی ہے کہ کلمہ اور خود اس کی تنویر میں کیا تعلق ہوگا، جب یہ ایک ہی شخص میں جمع ہوں۔ اگر فلسفۂ اسکندر یہ اور مذہبِ مسیحی دونوں صحیح ہوں تو اس مسئلے کا معقول حل ہو سکتا ہے۔ اگر اس کا جواب صحیحی لغویت ہو تو یا تو نفسیات غلط ہوگی، یا سیمیت، اور ہمیشہ کی طرح سے اس وقت بھی یہ فرض کیا گیا کہ مردِ جمہور بکثرت قطعی ہے اور مذہب کی اس کے معیار پر جانچ ہونی چاہیے۔ اس خاص مسئلے کے دو حل پیش کیے گئے۔ ان میں سے ایک حل تو وہ ہے جو اسکندر یہ میں خاص طور پر مانا جاتا تھا، اور وہ یہ کہ کلمہ یا نفس ناطقہ یا روح چونکہ مبدع اور تنویر کی نسبت رکھتے ہیں، اس لیے جب یہ ایک ہی جسم میں ایک ساتھ موجود ہوں، ان کا باہم ضم ہو جانا لازمی ہے اصل بات بلاشبہ یہ ہے کہ کلمہ عاملِ تخلیق ہے، اور حقیقی خدا اس میں اس وجہ سے عمل نہیں کرتا کیونکہ یہ عمل زمانے میں ہوگا، بلکہ کلمے کی وساطت سے عمل کرتا ہے، اور نفس ناطقہ جو دراصل کلمے سے ماخوذ ہے تخلیق کی وساطت سے پھیلا ہے، لیکن روح اس سے براہِ راست نکلتی ہے۔ یہ سب باتیں اس فلسفی نظریے کا جزو ہیں جسے اسکندر فردوسی اور فلاطونیوں نے مرتب کیا تھا، اور جسے اس زمانے میں ناقابلِ شکست مانا جاتا تھا۔ دوسرا حل جس کے حامی زیادہ تر اٹالک میں تھے، مسیح علیہ السلام کی انسانیت کے مکمل ہونے پر زور دیتے تھے، جس کی وجہ سے جسم، نفس ناطقہ اور روح لازمی طور پر لحاظ انسانیت مکمل تھے اور کلمہ جسمِ انسانی میں روح کے اندر کسی قسم کی کمی کیسے بغیر ممکن رہتا تھا، جو کہ لازمِ انسانیت میں سے ہے، اور اس وجہ سے کسی قسم کا امتزاج نہیں ہو سکتا چونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ روح اپنے منبع کی طرف واپس ہو جائے اور

مسیح کی انسانیت میں کمی واقع ہو جائے۔ اس حل میں بھی اسی نفسیات کو مانا گیا ہے جس کو پہلے حل میں مانا گیا ہے۔ جو نظریہ بھی رائج ہو کلیسا اپنی تعلیم کی اس تعریف سے مروجہ نفسیات کا قطعی طور پر پابند ہو گا۔

دونوں حل مفروضہ مسلمات سے پورے منطقی استنتاجات کرتے تھے، اور فلسفے یا ردایتی مذہب سے انحراف کے لیے، ایک یا دوسرے کے حامیوں کے واسطے صرف اپنے دعوے کا ذرا ضرورت سے زیادہ مطالبہ کرنا کافی تھا۔ پہلی غلط چال النطائیکہ سے چلی گئی۔ النطائیکہ والے مسیح کی انسانیت کے مکمل ہونے پر تو زور دیتے ہی تھے، جس کے معنی یہ ہیں کہ جسم، نفس اور روح لازمی طور سے جسم انسانی سے وابستہ ہیں، انہوں نے اس نظریے کو اس طرح سے ظاہر کیا، کہ مریم علیہا السلام کو انسانی مسیح یعنی مسیح کے جسم، نفس اور روح ہی کی ماں قرار دیا جائے جس سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ پیدائش کے وقت مسیح صرف انسان تھے، اور بعد کو جسم انسانی میں کلمے کے داخل ہونے سے خدا بن گئے، غالباً جو لوگ ان خیالات کو پیش کر رہے تھے، ان کے یہ نتیجہ مراد نہ تھا، لیکن ان کے حریفوں نے اس نتیجہ پر زور دیا۔ یہ تعلیم ڈیوڈ ورس تھیوڈور ساکن باپسیتا کی تھی، اور یہ دونوں مذہب النطائیکہ سے متعلق تھے اور اس کی شدید تر صورت کی النطائیکہ کے ایک راہب نسٹوروس نے تائید کی، جو ۳۸۰ء میں قسطنطنیہ کا بشپ یا بڑا پادری بنایا گیا۔ اس پر شد بد قسم کے مباحثے ہوئے، جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۳۸۱ء میں ایفیسس کے مقام پر ایک مجلس منعقد ہوئی، جس میں اسکندریہ والی جماعت نسٹوروس اور اس کے متبعین کو بدعتی قرار دینے میں کامیاب ہو گئی دو سال بعد نسٹوریوں نے جنہیں اس امر کا کامل یقین تھا ان کے حریف یغرض کرتے ہیں کہ مسیح علیہ السلام میں نفس، ناطقہ اور کلمہ باہم ضم یا متحد ہیں کوئی اعتقویت نہیں رکھتے سرکاری کلیسا سے انکار کر دیا اور خود کو ایسے کلیسا میں مستند کر لیا جسے ایفیسس کے بدعتیوں سے کوئی علاقہ نہیں تھا لیکن سرکاری کلیسا کو دنیاوی اقتدار کا وزن حاصل تھا، اور نسٹوریوں کو شدت کے ساتھ سزا میں دی گئیں۔ النطائیکہ اور یونانی بولنے والے شامی علاقے میں ظلم و ستم نے اپنا پورا کام کیا، اور نسٹوری مصر

میں ایک مفروضہ فرقے کی حیثیت میں آگئے۔ انھیں پاؤں نکالنے کے لیے کہیں ہنگ
نہ لی، اور مغرب میں حسب معمول سرکاری کلیسا سے اتفاق کیا گیا، جس کا کہ
ظہد تھا۔ صرف سریانی بولنے والے عیسائیوں میں نسٹوری تعلیم کا پورا دور دورہ
رہا، اور یہ جماعت زیادہ تر اس عقیدے پر جمی رہی۔

اس سے کچھ عرصے پہلے نس بس کا مدرسہ بند ہو چکا بلکہ یوں کہنا چاہیے
کہ اسے اڈیسہ کی طرف منتقل کر دیا گیا تھا۔ ۳۳۳ء میں شہر نس بس ان شہر کا اصل
کے لحاظ سے ۱۰ جس سے اس شخص جنگ کا خاتمہ ہوا، جس کو جو لین نے چھوڑا
تھا، ایرانیوں کے حوالے کر دیا گیا، اور اس مدرسے کے ارکان عیسائی علاقے
میں واپس آکر اڈیسہ میں جمع ہو گئے جہاں ۳۳۳ء میں ایک مدرسے کا افتتاح کیا
گیا، اور اس طرح سے اڈیسہ سریانی زبان بولنے والے علاقے میں گریانی نہ ظہر
سلطنت کے اندر مقامی زبان بولنے والے سریانی کلیسا کا مرکز بن گیا۔

نسٹوریوں کی تعلیم کی پر مدرسہ اڈیسہ ان لوگوں کا مرکز بن گیا جو فلسفہ
کے فیصلوں کو تسلیم نہ کرتے تھے، لیکن ۳۳۳ء میں شہنشاہ زیخو نے اسے اس کے
شدید نسٹوری سیلان کی بنا پر بند کر دیا، اور اس کے خارج شدہ ارکان بارسوما
کی قیدت میں جو ایس کے شاگردوں میں سے تھا اور جو اپنے زمانے میں اڈیسہ
کا بہت روشن ستارہ تھا، ایرانی سرحد کے پار نقل مکان کر گئے۔ بارسوما نے
ایرانی بادشاہ فیروز کو سمجھایا کہ رائج العقیدہ یعنی سرکاری کلیسیائی ناہیوں کا موید
ہے، لیکن نسٹوری سلطنت ہائی زمینین کے مظالم کی بنا پر اس سے بالکل اہمیت
ہو گئے ہیں۔ اس مفاہمت پر انھیں مہربانی کے ساتھ ایرانی علاقے میں جنگ
دی گئی، اور یہ سلطنت کے ساتھ بدھ کو جو لڑائیاں ہوئیں ان میں ایرانیوں کے وفادار
رہے۔ نسٹوریوں نے نس بس میں مدرسے کو از سر نو کھولا اور یہ نسٹوری سرگرمی کا
مرکز بن گیا، جس سے مسیحیت کی ایک مشرقی شاخ عالم وجود میں آئی۔ رختہ رختہ
نسٹوری مبلغین وسط ایشیا اور عرب تک پھیل گئے، اس لیے سلطنت یونان سے
باہر جو اقوام ہیں انھیں مسیحیت کا پہلے نسٹوری صورت میں علم ہوا۔ اعلیٰ یہ ہے کہ
موصی اللہ علیہ وسلم نسٹوری مبلغین سے ملے ہوں (ہر ش قیلہ تحقیقات مد ۱ ص ۳۲)

۳۲

۳۱

اور اس میں شک نہیں کہ نسٹوری راہبوں اور مبلغوں کے ابتدائی عہد کے مسلمانوں سے بہت تعلقات تھے۔ یہ نسٹوری سیمیت کی تعلیم دینے ہی کے شائق نہ تھے بلکہ قدرتی طور پر ذات مسیح کی نسبت اپنی توجہات کو انتہائی اہمیت دیتے تھے۔ یہ بات صرف ان نظریوں کی مدد سے واضح کی جاسکتی تھی، جو یونانی فلسفے سے لیے گئے تھے اور ہر نسٹوری مبلغ کسی حد تک اس فلسفے کا داعی بھی بن گیا تھا۔ انہوں نے سریانی میں صرف ایسے الہیاتوں کا ہی ترجمہ نہیں کیا جیسے کہ تھیوڈور ساکن مابہ سستیبا جو ان کے نظریات کی توجہ کرتا ہے، بلکہ ارسطو اور اس کے شاگردین جیسے یونانی اکابر کی تصانیف کا بھی ترجمہ کر ڈالا، کیونکہ الہیات کے سمجھنے کے لیے کسی حد تک ان کا علم بھی ضروری تھا۔ اس ترجمہ کے کام سے ان کی تعلیم کے سمجھانے کی حقیقی خواہش کا پتا چلتا ہے لیکن اس سے شہنشاہ اور اس کے سرکاری کلیسا کے خلاف بھی شدید مخالفت کا اظہار ہوتا ہے۔ چونکہ یہ کلیسا اپنی عبادات اور تعلیم میں یونانی زبان استعمال کرتا تھا، اس لیے نسٹوری یونانی کو ترک کر دینے کے بہت زیادہ خواہش مند تھے۔ وہ عبادات وغیرہ میں صرف سریانی زبان استعمال کرتے تھے، اور انہوں نے الہیات اور فلسفے کے ترجمہ شدہ مواد اور سریانی کی شرحوں کے ذریعے سے سریانی زبان میں تعلیم دینے کی کوشش کی۔ یہی لوگ ارسطو اور فوٹلاطونی مصنفین کی تصنیفات کے سلطنت سے باہر ایشیا میں منتقل ہونے کا موجب ہوئے اور اسی طرح سے بعد کو (جیسا کہ ہمیں معلوم ہو گا) نسٹوری مترجمین کی آگے رفت نے سریانی سے عربی میں ترجمے کیے اور پہلے پہل یونانی فلسفے کو عربی دنیا میں پہنچایا۔ لیکن نسٹوری کلیسا کا ایک کمزور پہلو بھی تھا اور وہ یہ کہ یونانیت کی وسیع زندگی سے منقطع ہونے کی بنا پر نسٹوری کلیسا قطعی طور پر مقامی بن گیا۔ اس کا فلسفہ انہیں سہاوت کے گرد گھومتا رہا، جو علیحدگی کے وقت مروج تھے، اور اس لیے نئے نئے ممالک میں یہی فلسفہ پہنچا۔ یہ ایک وسیع تعلیمی نظام پیدا کرتا ہے، اور اپنے مواد کو مکمل صورت میں بھی پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اس سے ترقی کا اظہار نہیں ہوتا۔ اگر ہم تعلیمی کارکردگی کا اصل معیار تحقیق و تفتیش کو قرار دیں، اور جو مواد پہلے سے حاصل ہو چکا محض اس کی اشاعت کو معیار نہ مائیں، تو نسٹوریت تعلیمی اعتبار سے

کامیاب نہیں کہی جاسکتی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہی سب سے بڑی جاتی ہوئی جا بیے، کیونکہ علم ہندو ترقی کرتا رہتا ہے، اور اس لحاظ سے مزید ترقی کی جانب خفیف ترین اضافہ بھی اس کے مقابلے میں زیادہ حقیقی قدر قیمت رکھتا ہے کہ جو نتائج پہلے سے حاصل ہو چکے ہیں، ان کی نہایت عمدگی سے تعلیم دی جائے لیکن یونانی ثقافت کا قبل مسلم دنیا میں مشرقی ترجمہ کرنے کے لحاظ سے نظریات کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ اس کی اصل اہمیت اس امر پر مشتمل ہے کہ یہ اسلام کی تہذیب بن گئی، جس نے تبادلہ انکار کے لیے ایک عالمگیر واسطے عربی کو پیش کیا، اور اس طور پر سریانی مواد کو وسیع تر اور مفید تر میدان میں استعمال کے قابل بنایا۔ اگرچہ دستور و معقوب ہو چکا تھا لیکن کلیسا کے لیے مسئلے کا حل کرنا ابھی باقی تھا۔ اعتراض صحیح تھا۔ اگر نفس ناطقہ اور کلیسیا علیہ السلام میں باہم ضم ہو گئے تھے اور نفس ناطقہ یا روح اپنے منہ میں گم ہو گئی تھی تو کلمہ جسم انسانی میں تھا، اور مسیح علیہ السلام کی کامل انسانیت زائل ہو گئی تھی۔ عارضی ربط کا نظریہ اب بدعتی قرار دیا جا چکا تھا، لیکن امتزاج کی دوسری انتہا تک جانا ضروری تھا، جو اسکندریہ کی تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کلیسا کی خواہش یہ تھی کہ فلسفی اعتبار سے اس کا مسلک صحیح رہے، اور اس کے باوجود یہ ان نتائج سے بھی بچ جائے جو ہر دو نظریوں کی انتہائی صورت سے مستنبط ہو سکتے تھے۔ حقیقت یہ ہے، اگر فلسفہ پر شدت کے ساتھ زور دیا جائے، تو کلیسا کو خطرہ لاحق ہو سکتا تھا اور اسی خطرے سے یہ سب سے زیادہ ڈرتا تھا اور اسے اپنے تحت الشعور میں اس امر کا جہم سا احساس تھا کہ مذہبی عقاید حکمت کے یا کم از کم اس حکمت کے جو اس زمانے میں مردع تھی بالکل سلاطی نہیں ہیں۔ اور کلیسا کے حقیقی دشمن وہی پرورش لوگ ہیں، جنہیں اس امر کا یقین ہے کہ فلسفی تعلیم اور مذہب دونوں مطلقاً صحیح ہیں۔ اور یہ جتنی ہم اب تک بھی پوری طرح سے نہیں سیکھ چکے ہیں، کہ دونوں جو دی طور پر صحیح اور عالم ترقی میں ہیں۔ مسلمانوں کو اپنے زمانے میں ٹھیک اسی تجربات میں سے گزرنا پڑا اور وہ تقریباً یکساں نتائج تک پہنچے، یعنی مسیحی اور اسلامی دونوں کلیساؤں نے آخر کار تعلیم کے فلسفیانہ بیان کو اختیار کر لیا، لیکن ان منطقی نتائج کو بدعتی قرار دیا، جو اس سے اخذ ہو سکتے تھے۔ مذہب اسکندریہ کو دستور و

کے مقابلے میں جو فتح حاصل ہوئی غالباً اس سے بہک کر یہ اپنے دعووں کے بیان میں اعتدال سے تجاوز کر گیا اور انھیں انتہائی نیچے تک پہنچانے میں اصرار کیا۔ نظریوں کی یہی پیشین گوئی فوراً ہی پوری ہو گئی، یعنی کلمہ اور مسیح کے نفس ناقطعہ کے امتزاج کی تعلیم اس کی انسانیت کو قطعاً باطل کر دیتی ہے۔ ایک مباحثہ شروع ہوا اور ۳۲

اس میں پہلے مباحثے کی طرح سے کسی فریق نے بھی اس نفسیات یا مابعد الطبیعیات پر شک ظاہر نہیں کیا، جو ارسطو اور فلوپونوں کے فلسفوں سے ماخوذ تھی۔ اس کو ہمیشہ قطعی مانا گیا۔ مسئلہ یہ تھا کہ اس کو عیسائی تعلیم کے کس طرح مطابق بنایا جائے۔ اب وہ لوگ جو اسکندر یہ کے نتائج کے خلاف تھے، کلمہ اور مسیح کے نفس ناقطعہ میں ایسے اتحاد کے نظریے کے حامی بن گئے، کہ کمال انسانیت بھی باقی رہی، اور الوہیت بھی، اور یہ اتحاد ناقابل انکار قسم کا تھا، اور اس طرح سے انھوں نے اپنے آپ کو نظری نظریوں سے بچالیا۔ حقیقت یہ ہے کہ فلسفی بیان کے تسلیم کرنے اور اس کے ممکن نتائج کے استنباط سے منع کرنے کے مراد ہے، اس کو راسخ العقیدہ تعلیم قرار دیا گیا، اور یہ اس اعتبار سے راسخ العقیدہ ہے جس کی یہی تعلیم کو فلسفیانہ اصطلاحات میں ظاہر کرتی ہے، جو کلیسا میں فلسفہ سیکھنے سے پہلے راسخ تھی، اور اس میں ممکن نتائج کے استنباط سے منع کیا گیا تھا، جو فلسفی بیان پیش کرنے کے ساتھ ہی قابل استنباط معلوم ہوتے تھے عام طور سے جب ایسی تعلیم کو منطقی و حکمی اصطلاحات میں بیان کیا جاتا ہے، جسے دراصل ایسے لوگوں نے بیان کیا ہو، جو فلسفے سے ناواقف ہوں، تو یہی نتیجہ ہوتا ہے، یعنی ایسی صورت میں روایتی عقیدے کا راسخ العقیدہ بیان ایک طرح کی مصالحت ہو نا لازمی ہے۔ دوسرے اختلاف کا نتیجہ مجلس جاسیٹن کی صورت میں ۳۲۸ء میں پیش آیا۔ اس مجلس کے فیصلے کی بنا پر نظری امتزاج کے حامی سرکاری کلیسا سے خارج کر دیے گئے اس طرح سے ایک تیسری جماعت بن گئی جن میں سے ہر ایک سچے مذہب کی نمایندگی کی مدعی تھی، علاوہ پورا پورا امصری کلیسا امتزاجیہ یا موحہ الفطریہ یا یعقوبیہ (جو یعقوب سیروغی سے منسوب ہیں) کا پیر و تھا۔ شام میں بھی ان کے کافی پیرو تھے ۳۷

نظریوں کی طرح سے انھیں بھی شہنشاہ اور سرکاری کلیساؤں نے اپنا پہنچا لیا

کوشش کی، لیکن انطوری تو سلطنت بازنطائن سے ہجرت کر گئے تھے، مگر یہ سلطنت کے بعد وہی میں رہے، اور ان کی جماعت اس کا اہم جزو رہی اگرچہ نہایت ہی غیر مطمئن جزو۔ بعد کو ان کی کچھ شاخیں دوسرے ممالک میں بھی گئیں انطوریوں کی طرح سے انھوں نے بھی ان لوگوں کی زبان کو ترک کر دیا، جو ان کو ایذا پہنچاتے تھے، اور قبلی اور سریانی زبانیں استعمال کرنے لگے۔ یہ دعویٰ صحیح ہے کہ سریانی ادب اور فلسفے کا عہد زریں موحدا لفظی اخراق سے شروع ہوتا ہے۔ لیکن مغرب میں یعقوبیوں اور مشرق میں انطوریوں کے مابین ایک عجیب و غریب قسم کا تیار پایا جاتا ہے، اور وہ یہ کہ یہ مختلف زبانیں استعمال کرتے تھے۔ جس کی وجہ غالباً ان کی جغرافیائی تقسیم ہے اور ان کے رسم خط بھی مختلف تھے۔ اس کا باعث کچھ تو ارا دی اختلاف تھا، اور کچھ آلات تحریر کا خفیف فرق۔

بہم موحدا لفظی اور انطوری اختلافات کے نتائج پر غور کرتے ہیں، تب یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یونانی فلسفی مواد کا اتنا بڑا حصہ سریانی میں کیوں ترجمہ ہوا، اور انطوری تحریک اس امر کی کافی وجہ ہے کہ یونانی ثقافت کے ایشیا کے ان حصوں میں منتقل ہونے کے لیے جو سلطنت بازنطائن کی حدود سے باہر تھے، ان صدیوں میں جو اشاعت اسلام سے قریب ہیں سریانی کیوں واسطہ بن گئی۔ یہ ظاہر ہے کہ آخر کے ارسطاطالیسی اور نو فلاطونی فلاسفہ ہر شخص کے لیے جو اس زمانے کے اہلبیاتی مباحثوں میں مصروف تھا، مجد اہمیت رکھتے تھے اور ارسطاطالیسی منطق بھی اتنی ہی اہمیت رکھتی تھی کیونکہ اس اصطلاحات کے استعمال کا مدار تھا۔ یونانی کلیسا سے علیحدہ ہو جانے کے بعد انطوری اور موحدا لفظی مقامی زبانیں بولنے والے عیسائیوں کی طرف متوجہ ہوئے اور اس طرح سے فلسفی اور اہلبیاتی مواد کی ایک بڑی مقدار سریانی میں ترجمہ کی گئی قبلی زبان میں اتنا ترجمہ نہیں ہوا تھا کیونکہ مصری موحدا لفظیہ کو ایسے اختلافات سے سابقہ نہیں تھا جیسا کہ شام میں ان کے بھائیوں کو ویرایش تھا۔ ان تفرقوں اور مسلمانوں کے فلسفے میں دلچسپی لینے کی ابتداء کے مابین جو دور گزرا ہے، اس میں ترجمے حاشی اور شرق میں کثرت سے ہوئیں۔ اگرچہ کسی

قوم کی ادبی تاریخ بیان کرنا بہت دلچسپ کام ہوتا ہے لیکن ایسے ادب کی تاریخ بیان کرنا جو اس قسم کی سرگرمیوں تک محدود ہو، متقابلاً بہت کم دلچسپ کام ہے، کیونکہ یہ ناموں کی فہرست سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ شرح و تنقید سے اس میں شک نہیں کہ نئی تحقیق کا میدان کھل سکتا ہے، لیکن اس قسم کے سرکاری کام میں ایسی کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یونانی دنیا سے علمی کام کے بعد جو مقامی رنگ پیدا ہو گیا ہے، اس نے بہت کچھ قیود و حدود و مایہ کر دی ہیں، اگرچہ ہمیں قابل اور محنتی کام کرنے والے ملتے ہیں، لیکن وہ محض ان نتائج کے از سر نو بیان کر دینے سے آگے نہیں بڑھتے، جو پہلے حاصل ہو چکے ہیں، اور یہ بیان بھی کم و بیش صحیح ہوتا ہے۔

۳۹ فلسفہ اور اہلیات کے علاوہ ہم طب اور کیمیا اور ہیئت میں بھی بہت دلچسپی پاتے ہیں، جنہیں طب سے متعلق سمجھا جاتا تھا، کیونکہ ہیئت کو جو کئی نقطہ نظر سے حیات و موت اور صحت و بیماری کے حالات سے بہت ہی قریبی تعلق سمجھا گیا تھا۔ طبی علوم کا مدرسہ اسکندریہ سے خاص تعلق تھا، خاص طور سے فلسفہ اہلیات میں اس قدر ضم ہو گیا تھا کہ غرض ہی محقق علوم طبیعی کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور تھے اور طب اور متعلقہ علوم کے مرکز ہونے کی حیثیت سے اسکندریہ کا قدیم مدرسہ مسلسل ترقی کرتا رہا تھا، اگرچہ اب حالات بدل گئے تھے۔ جان فیلوپس یا جو سخوی جان کے نام سے مشہور ہے ارسطو کے بعد کے شارحین میں سے ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ اس طبی مدرسے کے ابتدائی لمعات میں سے بھی ہے۔ اس کے اشتغال کی تاریخ معلوم نہیں، لیکن جس زمانے میں جینیٹین نے فلسفہ میں مدارس ایتھنز کو بند کیا، وہ اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا۔ اس مدرسے کا دوسرا بڑا قائد پال ساکن ایتھنز تھا، جو مسلمانوں کی فتح کے زمانے میں گزرا ہے، اور جس کی تصانیف نے عرصے تک طب کی عام درسی کتابوں کا کام دیا ہے۔ اسکندریہ کے طبی مدرسے کے انہوں نے اہلکے تربیت کے لئے تعلیم کا ایک باقاعدہ نظام مقرر کیا تھا اور اس غرض کے لیے انہوں نے ہائیڈروس کی سولہ کتابیں منتخب کی تھیں جن میں سے بعض کو خلافت کی صورت میں از سر نو مرتب کیا گیا تھا، اور ان پر باقاعدہ

درس دیے جاتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی یہ مدرسہ طب ہی میں نہیں، بلکہ کیمیا اور علم طبیبی کے دوسرے شعبوں میں بھی اصلی تحقیق کا مرکز بن گیا۔ اس طرح سے مسلمانوں کی فتح کے وقت اسکندریہ علمی تحقیق کا عظیم الشان مرکز بن چکا تھا۔ ایک حد تک اس کو سوئے اتفاق کہا جاسکتا ہے کیونکہ مصر کی موجودہ روایات نے ان علوم کو بہت کچھ تاریک پسندانہ راہوں پر ڈال دیا تھا اور ان میں تعویذ گنڈے وغیرہ کا استعمال اور نجومی میلان رائج کر دیا تھا۔ بعد کو یہ بات عربی طب میں بڑا نقص بن جاتی ہے حتیٰ کہ قرون وسطیٰ تک میں پیڑوا میں اس کا اظہار چوتا ہے۔ لیکن یہ قصور اسلام کا نہیں، بلکہ یہ تو اسکندریہ کی میراث ہے۔ میرانی تحقیق کا جو مواد اب تک باقی ہے اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ ان کے یہاں کا طریقہ زیادہ سنجیدہ تھا، لیکن مسلمانوں کے حملے کے زمانے میں شام کے حکیم اسکندریہ والوں کے سامنے ماند پڑ چکے تھے۔ کم از کم عام رائے کے لحاظ سے تو ایسا ہی تھا، اور اسی وجہ سے عربی تحقیق ان نجومی عکروں میں پھنس گئی۔

اس مدرسے کے مشہور فضلا میں سے بال ساکن ایجیٹا اور اہرون (آردن) ہیں۔ پال کی طبی تصانیف قرون وسطیٰ کی عربی اور لاطینی طبی تعلیم کی بہت کچھ بنیادیں اہرون نے طب پر ایک کتاب تصنیف کی تھی، اور جس کا بعد کو سریانی میں ترجمہ ہوا، یہ عام طور پر مستند خیال کی جاتی تھی۔ اسکندریہ کیمیا کا بھی مرکز تھا اور اس لحاظ سے یہ بعد کی عربی کیمیا کی مال ہے۔ ایم برٹھی لوڈ نے عربی کیمیا کا تفصیلی مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی مواد کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس میں سے ایک تو زیادہ تر یونانی پر مبنی ہے، یا یونانی سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ اور یہ ان یونانی مصنفوں سے تعلق رکھتا ہے، جن کی کتابیں اسکندریہ میں رائج تھیں، دوسرا حصہ بعد کی آزاد تحقیق ہے پہلی قسم میں سے برٹھی لوڈ تین نمونوں کا ذکر کرتا ہے کتب کریٹس، کتب الہابہ، کتب اسٹینس۔ ان تمام کتابوں سے اس یونانی روایت کا اظہار ہوتا ہے جو اسکندریہ میں اسلامی حملے کے وقت رائج تھی۔ اہل اسکندریہ نے تو طب اور اس کے متعلقہ علوم سے دلچسپی کو زندہ رکھا تھا، لیکن ان کے برخلاف مقامی زبانیں بولنے والے ایشیا کے کلیساؤں کو جو سکندریہ

سے الگ ہو گئے تھے، منطق اور نظری فلسفے سے زیادہ دلچسپی تھی۔ موحہ الفطریہ کا جن کا مصر سے تعلق قریبی تھا، جان پطرس کی شرحوں کا اختیار کرنا قدرتی امر تھا۔ لیکن خود وہ بھی ایک قسم کا موحہ الفطری ہے لیکن ابتداء اور نظریہ دونوں قریبی ہیں۔ ایسا غوجی سے کرتے تھے جس سے بالبد الطبیعیات اور نفسیات سے الہیات میں کام لیا جاتا تھا، اور خود الہیات پر بحث کرتے ہوئے موحہ الفطری نظریوں کے مقابلے میں نو طوطیت اور تصوف کی جانب زیادہ مائل تھے، اور ان کی زندگی خالصتاً ان میں زیادہ مرکوز تھی، ان کے برخلاف نظری مقامی مدارس کے قدیم نظام پر قائم تھے، اگرچہ ان کی بھی خالقا ہیں تھیں اور رفتہ رفتہ مدارس نے خالقاہ کے آداب و قواعد اختیار کر لیے تھے۔

نظری مدارس میں قدیم ترین مدرسہ نس بس کا تھا، لیکن ششہ میں عرب نے جس نے جمہوریت سے سبھی مذہب اختیار کیا تھا، اور جو نظریوں کا بطریق اپنی تھا، نس بس کے مولے پر سولتیا میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد ایران کے بادشاہ خسرو نوشیرواں نے جو ثقافت کے اس یونانی منظر سے بہت متاثر ہوا تھا، جو اس نے شام کے ساتھ جنگ کے دوران میں دیکھا تھا، اور جب حبشینیوں نے ایتمنر کے مدارس بند کر ڈالے تو اس نے یونان سے خارج شدہ فلاسفہ کی بڑی آؤ بھگت کی تھی، خوزستان میں جند شاپور کے مقام پر ایک جمہوری مدرسہ کی بنیاد ڈالی، جہاں صرف یونانی اور سریانی کتابوں ہی کا درس نہ دیا جاتا تھا بلکہ ہندوستان سے آئی ہوئی فلسفی اور علمی تحریرات کا پہلوی یا قدیم ایرانی میں ترجمہ کیا گیا۔ یہاں پر اس طب کو اتنی ترقی دی گئی، جس کی یونانی اور ہندی اطباء عظیم دیتے تھے، جتنی کہ عیسائی مدارس کی الہیاتی فضا میں یہ ترقی نہ کر سکی تھی، اگرچہ اس مدرسے کے بھی مشہور ترین اساتذہ خود نظری عیسائی تھے۔ جند شاہ پور کے فارغ التحصیلوں میں ایک عرب حادث بن کلدہ نامی تھا جو بعد کو مشہور فیلسف ہوا ہے اور اس کا بیاضیہ (Ennader) جس کا ابن سینا نے پانچویں قانوں میں ذکر کیا ہے، جو بنی کریم محمد علی اللہ علیہ وسلم کا دشمن تھا اور جس نے غزوہ بدر میں شرکت کھائی اور حضرت علی کے ہاتھ سے مارا گیا۔ رازی اور دوسرے علما نے متعدد

ہندی طبی مصنفین کا ذکر کیا ہے، بالخصوص شرک اور ظلمان کا۔ سیات پر ہندی طبیب
 فنسکر کی ایک کتاب ہے جس کا بعد کو منکائے یحییٰ بن خالد برکی کے لیے ترجمہ کیا تھا
 اور بعد کو عباسی غلیف المانوں کے لیے یہ کتاب عربی میں ترجمہ ہوئی۔ منکائے جو
 ہارون رشید کے دربار کے اطباء میں تھا سنسکرت سے مختلف طبی اور دوسری کتابوں
 کا ترجمہ کیا ہے۔ عیسائی اور مجوسی مدارس کے علاوہ حران میں ایک دھنیوں کا بھی
 مدرسہ تھا جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم نہیں کہ اس کی بنیاد کب بڑی تھی۔ حران
 سکندر اعظم کے زمانے سے یونانی اثر کا مرکز اور قدیم یونانی مذہب کی پناہ گاہ رہا
 تھا، جب عام طور پر یونانی دنیا سیسی مذہب قبول کر چکی تھی۔ اگرچہ بظاہر سیاسی معلوم
 ہوتا ہے کہ حران کو قدیم بابلی مذہب میراث میں ملا تھا، جس کا آخری مرتبہ
 سن عیسوی کی پہلی صدی میں اچیا ہوا تھا مگر اس مذہب پر وہ دشمنی اشکال مسلط
 ہو چکی تھیں جو فلفلایونینہ کی نظر ثانی کا نتیجہ تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ یونانی
 دشمنیت اور فلفلایونینہ دونوں کو جس طرح سے فر فری یوتیس نے مرتب کیا تھا انھوں
 نے حران میں آخری بار قدم جایا اور یہاں یہ ایک عرصے تک طاقتور مگر دنیا سے
 الگ متعلک زندگی بسر کرتے رہے۔

اس طرح سے ایران اور عراق میں متعدد عوامل کام کر رہے تھے جن
 کی وجہ سے یونانی اثر روز بروز قوی اور وسیع ہوتا جا رہا تھا۔ عراق بعد کو ایرانی
 صوبہ بن جاتا ہے۔ ان مدارس کے علاوہ بھی اور بہت سے اثرات کام کر رہے
 تھے۔ ایرانی فوجیں جب شام کے حملے سے واپس لوٹیں تو وہ اپنے ساتھ
 یونانیوں کے غسل کے نظام کے علاوہ جس کی ایران میں نقل کی گئی اور جسے
 مسلمانوں نے جاری رکھا اور کل اسلامی دنیا میں پھیلا یا یونانی ثقافت کے اور
 بھی بہت سے اجزاء لائی تھیں جس غسل کو اب ہم ترک غسل کہتے ہیں دراصل
 قدیم یونانی غسل کا جانشین ہے، جو مسلمانوں سے پہلے کے ایرانیوں کے یہاں
 سے ہو کر مسلمانوں کے پاس آیا، اور انھوں نے اس کو بہت زیادہ پھیلا یا۔ یہ
 فوجیں اپنے ساتھ ایرانی فن تعمیر اور انجینیری کا شوق بھی لائیں، اور مالی غنیمت
 میں یونانی معماروں اور انجینئروں اور صناعتوں کو سب سے قیمتی شمار کیا گیا، اور

ان کی مدد سے ایران میں یونانی انداز پر عمارت بنانے کی کوشش کی اس طرح ۳۳
سے اسلام کے پھیلنے کے تھوڑے ہی قبل جو صدیاں گزری ہیں، ان میں یونانی
اثرات کی ثقافت کی تمام مختلف اشکال میں، حکمت، فلسفہ، صورتی تعمیر اور زندگی
کے تعیشات میں یونانی اثرات کی عام اور مستقل توسیع نظر آتی ہے، اور اس
سے پہلے بھی سکندر اعظم کے زمانے کے بعد سے ہمیشہ یونانی اثر پھیلنا رہا تھا جس
کی وجہ سے مغربی ایشیا گویا کہ یونانی فنون میں ڈوبا ہوا تھا، جس کی نقل اگرچہ
اکثر صورتوں میں نہایت ہی بے ڈھنگے طور پر کی جاتی تھی اور جس میں بہت
سے مقامی عناصر بھی شریک ہو جاتے تھے۔ جب بنو امیہ کا دور استبداد ختم
ہوا اور مقامی آبادی کو آزادی نصیب ہوئی، تو انہیں اس بات پر تعجب نہ ہونا
چاہیے کہ اس کے معنی یونانیت کے احیاء کے تھے۔

ابن کثیر کا تو ہم ذکر کر ہی چکے ہیں، جو بارہ سو کا استاد تھا، جس نے نظری
ہجرت ایران کی قیادت کی، اور جس کے مدرسے کو از سر نو کھولا۔ یہ ابن
مدرسہ آویس کے آخری زمانے میں اس کے روشن ستاروں میں سے تھا، اور
ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ پہلا شخص ہے، جس نے فروری یوس کی ایسا غوی کا جو
ارسطو کے آئینہ سے پہلے منطق کی سلسلہ کتاب تھی سریانی میں ترجمہ کیا۔ اس
سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ منطق تعلیم کا اہم حصہ تھی اور تقریباً ہی صورت
موجد الفطریہ کے یہاں بھی معلوم ہوتی ہے۔

تقریباً اسی زمانے میں ایک شخص پروبس گزر رہا ہے۔ اس کے متعلق
کہا جاتا ہے کہ یہ انطالیک کا پادری تھا، اور اس نے فروری یوس کی ایسا غوی
ارسطو کی کتاب العبارات (Hermeneutica) (Soph. Elanch) القاس
Analytica priora کی شرحیں لکھی ہیں۔ یہ شرحیں سریانی ہونے والے منطق کے
De Herm

طالب علموں میں بہت مقبول ہوئیں۔ اوف مان کی کتاب
neuticis Apud syro. (لائیبرگ سٹڈی) میں عبارت کی شرح کا متن اور اس کے
بعد لاطینی ترجمہ دیا ہوا ہے۔ اس کتاب میں اور سریانی کی تمام شرحوں میں یہ طریقہ
رکھا گیا ہے کہ ارسطو کے سریانی میں ترجمہ شدہ متن کے چھوٹے سے ٹکڑے یا

جند الفاظ کو لیا جاتا ہے اور پھر اس کی تشریح کی جاتی ہے، جو بعض اوقات کمی کئی صفحوں میں ہوتی ہے، اور کبھی محض خفیف سا اشارہ کر دیا جاتا ہے، جس کا مدار متن کی دشواری پر ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے جیسے کوئی استاد بہ آواز بلند پڑھ رہا ہو، اور پڑھتے پڑھتے متن کی عبارت وار تشریح کرتا جاتا ہو۔ شرح کا یہی طریقہ عام ہو گیا، اور بعد کو مسلمانوں نے قرآن کی تفسیر میں نکھتے وقت اسی کی نقل کی۔ ایسا غوجی کی شرح باؤن اشارک نے چھپائی ہے: *Aristotiles* bei den syern. Leipzig سنہ ۱۸۹۰ء اور ایلیٹ کا پیرا یا اقلیاس کو پرفیسر وناکر نے جولائی اور اگست سنہ ۱۸۹۰ء میں جنرل ایٹھامک میں شائع کیا ہے۔

موحد الفطری علما میں سب سے مشہور برٹش سائنس ساکن راس العین (متوفی ۱۳۵۶ھ) ہے اس نے فلسفہ طب اور ہیئت کی کتابوں کے ترجمے بھی کیے ہیں اور ان علوم میں اصل تصانیف بھی چھوڑی ہیں۔ طب کے کام سے اس کو بڑی دلچسپی تھی اور اس نے سریانی زبان میں جالینوس کے بیشتر حصے کا ترجمہ کر کے مستقل نشان چھوڑا ہے۔ اس نے کچھ زمانہ اسکندریہ میں گزارا جہاں اس نے اپنے یونانی علم کی تکمیل کی اور اسکندریہ کے طبی مدرسے (جس کا کہ اسی زمانے میں آغاز ہوا تھا) میں کیمیا اور طب کو حاصل کیا۔ اس کے جالینوس کے کچھ ترجمے کا حصہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے اور مخطوط کے نمبر ۱۲۶۷ اور ۱۵۶ اور ۱۷۱ ہیں آخری الذکر مخطوط میں فن طب اور خواص اخذ یہ ہیں جس کی سخاؤ نے ترتیب و تصحیح کی *Inedita syriaca Viennae* سنہ ۱۸۸۴ء اس کے فلسفی کام کا تذکرہ کرتے ہوئے سخاؤ ایسا غوجی اور جدول فرفری یوس اور مقولات ارسطو اور شکوک ڈی سٹو اور نیز رسالہ روح کا ذکر کرتا ہے، جو ارسطو کا ڈی اینا نہیں ہے۔ اس نے منطق پر خود سات کتابیں تصنیف کی ہیں (یہ کتاب برٹش میوزیم میں ناقص حالت میں موجود ہے جن کا نمبر ۴۶۶۰ ہے اور اس میں مقولات کی بحث ہے)۔ یہ کتابیں سلب و ایجاب جنس، نوع اور فرد پر ہیں، اور اس کے علاوہ ایک کتاب کا موضوع یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک کائنات کے اسباب کیا ہیں، اس کے علاوہ کچھ اور مجموعے چھوٹے مضامین ہیں ہیئت میں اس نے چاند کے اثر پر ایک مقالہ چھوڑا ہے، جو جالینوس

کی تحقیق پر مبنی ہے سرچیس کی تحقیقات نظریوں اور موجد الفطریہ دونوں میں رائج ہیں اور طب اور منطق میں سب اسے امام مانتے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طب میں وہ سریانی مدرسے کا بانی تھا جس سے طب عربی نکلی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس مدرسے کو فروغ اسی کی ذات سے ہوا ہے بارہمیسریس یا ابوالفتح میں کا ذکر اس طرح سے کرتا ہے ”یہ شخص بہت فصیح اور یونانی اور سریانی کتابوں کا بڑا ماہر اور اجسام انسانی کا جید طبیب تھا۔ اس میں شک نہیں ہے کہ وہ اپنے خیالات کے اعتبار سے راسخ العقیدہ ہے جیسا کہ مقدمہ شامی ہے لیکن باعتبار اخلاق عیاشی، ہذا کار اور عرصہ طبع سے آلودہ ہے“ (بارہمیسریس، اوشن ابلی

دوسرے ایٹلمی، ۲۰۵-۷۷) ۵۵۹ء میں تکریت کا بشپ ہو گیا تھا۔ ۷۷۷ء اسی صدی میں آہو دیا گزرا ہے جو ۵۵۹ء میں تکریت کا بشپ ہو گیا تھا۔ اس نے سریانی بولنے والے موجد الفطریہ میں جان فلکونس کی شرح کو باقاعدہ لفظ اب کی حیثیت سے داخل کیا۔ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ متعدد کتابوں کا مصنف ہے۔ منطق میں تعریفات پر مسئلہ اختیار پر روح پر انسان پر ایک چھوٹی دیا ہونے کے لحاظ سے انسان کی ساخت پر اس لحاظ سے کہ یہ روح اور جسم سے مرکب ہے اس کی تصانیف بیان کی جاتی ہیں اس آخر الذکر تصنیف کا ایک جزو قلمی شکل میں برٹش میوزیم میں موجود ہے جس کا زائد نمبر ۱۶۲۰ ہے۔ چھٹی صدی کے نظری علماء میں پال فارسی بھی ہے جس نے منطق پر ایک کتاب تصنیف کی تھی اور اسے شاہ خسرو کے نام سے معنون کیا تھا یہ کتاب ایم لینڈ کی انیلینڈ کاسریکا (Analecta Synaca) (۴) میں شائع ہو چکی ہے۔ اب ہم اسلامی عہد کے عہد تک پہنچ گئے ہیں ۱۲۸۷ء میں شام فتح ہو گیا اور اسی سال عراق بھی فتح ہوا، ایران چار سال بعد سلطنت اسلامی اس وقت ہوا۔ ۱۲۸۷ء بنی امیہ کی حکومت دمشق میں قائم ہوئی۔ مگر اس سے عباسی اقوام کی داخلی زندگی کچھ زیادہ متاثر نہیں ہوئی، جن کو کامل آزادی حاصل تھی، صرف جزیرہ اوکرا ناہوتا تھا۔ ۱۲۸۷ء نظری سینا شیوخ نے منطق پر ایک کتاب لکھی (دیکھو حج کی کتاب

سٹھاس آف مارگہا (۱۷۹۱ء) اور جان فلی پونس کی شرح کی۔

سٹوریوں کی طرح سے موحدا الفطریہ کا کوئی بڑا مدرسہ نہ تھا لیکن فرات کے بائیں کنارے پر ان کی خاتقاہ قشدرہ میں یونانی علوم کا بڑا مرکز تھی۔ اس کا سب سے مشہور فاضل سیورس تھی بوخت گزرا ہے جس نے اسلامی فتوحات کا زمانہ پایا ہے۔ اس نے ارسطو کی العبارہ Hermeneutica کی شرح لکھی ہے جس کے اب صرف چند اجزا باقی رہ گئے ہیں اس کے علاوہ تحلیل مقدم کے قیاسات پر کتاب لکھی ہے کچھ رسائل تصنیف کیے ہیں جن میں العبارہ Hermeneutica کی اصطلاحات پر اور ارسطو کی الخطابہ Rhetoric کے مشکل امور کی تشریح کی ہے۔ بہنیت میں اس نے منطقات البروج کی اشکال اور اصطلاحات پر کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں سے اول الذکر برٹش میوزیم میں موجود ہے جس کا ڈاؤنمبر ۳۸۵۳۸ ہے اور اس کو سخاؤ نے شائع کیا ہے۔ آخر الذکر برلن میں سخاؤ نمبر ۸۹ کے تحت موجود ہے اور اُسے ناؤ نے جرنل اشیا ٹک میں ۱۸۹۹ء میں شائع کیا ہے۔

ایچھنڈیس ساکن ہلا جو ۸۲۷ء میں موحدا الفطری بطریق بن گیا تھا سیورس سی بوخت کا شاگرد تھا اور زیادہ تر فروریوس کی ایسا خوبی کے نئے سریانی ترجمے کی بنا پر مشہور ہے۔

جیمس ساکن اویسا (انتقال ۷۰۸ء) بھی اس خاتقاہ میں سیورس کی بوخت کا شاگرد تھا۔ یہ ۸۲۷ء میں اویسا کا بپتسمہ بنا گیا لیکن اس عہد کے کو ترک کر دینا بڑا کیونکہ یہ اپنے علاقے کی خاتقاہوں میں اصلاح کرنے سے قاصر رہا تھا۔ یہ سینٹ جیمس کی خاتقاہ کیشون میں چلا گیا جو عرب اور اویسا کے درمیان میں تھی، لیکن بعد کو اسے چھوڑ کر یوزبونا کی خاتقاہ میں جانا لگا کہ کے علاقے میں تھی معلم بن گیا، یہاں پر وہ گیارہ سال تک مناجاتوں اور یونانی زبان میں کتب مقدس کی تعلیم دیتا رہا، اور اس طرح سے اس نے یونانی کا احیا کیا جو متروک ہوئی جا رہی تھی (مار پیٹرکس تاریخ مذہبی صفحہ ۲۹) یہاں پر اس کے مذہبی بھائیوں نے جو یونانی کے مطالعے کو ناپسند کرتے تھے اس کی مخالفت کی۔ یہاں سے وہ تلبدا چلا گیا، جہاں پر اس نے پشایا عہد نامہ قدیم کے سریانی وکیٹ

کے ترجمے کی نظر ثانی کی اور آخر میں اویسہ لوٹ آیا جہاں چار ماہ کے بعد اس کا انتقال ہوا۔ اس کی کتاب اینگریڈین جو اصطلاحات فلسفہ پر ہے قلمی صورت میں برٹش میوزیم میں محفوظ ہے جس کا نمبر ۲۱۵۴ ہے۔

جارج، جو ۱۸۶۹ء میں عربوں کا لٹپ بنایا گیا تھا خود ایتھانیمیس ساکن بلد کا شاگرد تھا اور اس نے ارسطو کی کتاب منطقی آرگینن کا پورا ترجمہ کیا ہے۔ اس ترجمے میں سے مقولات، العبارات اور القیاس کا ترجمہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے، جس کا نمبر ۲۶۵۹ ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مقدمہ اور شرح بھی ہے۔

اوپر جو نام بیان ہوئے یہ اس تمام دور پر حاوی ہیں، جو ہر وہ اختلافات اور اسلامی حملے کے مابین گزرا ہے اور اتنا کہ دنیا کافی ہے کہ سربانی بولنے والی جماعت ارسطو کی منطق اور مابعد الطبیعیات کا محنت کے ساتھ مطالعہ کرتی رہی اور اس نے طب اور حکمت پر بھی توجہ کی۔ یہ کوئی شاذ یا راجح زاد ثقافتی مرکز نہیں ہے۔ کیونکہ زیادہ تر اس کی شکل ایسے متنوں کے منتقل کرنے پر مشتمل ہے جو پہلے سے چلے جا رہے تھے اور نئے تراجم شروں اور تشریحی رسالوں پر مشتمل ہے۔ لیکن اس نے بھی اہم کام انجام دیا ہے۔ اسلامی حملے سے ان مطالعات میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔ بنی تمیہ نے مدارس سے کوئی تعرض نہیں کیا اور شام کے طلباء اپنے طور پر کام کرتے رہے، اور اپنی زندگی اپنے عرب فرمانرواؤں سے الگ متعلق بسر کرتے رہے۔ کبھی کبھی کوئی بے اصول یا مجاہد پادری خلیفہ سے اپنے کسی ساتھی کے خلاف رجوع کرتا تھا اور عام طور پر مداخلت کا یہی سبب ہوتا تھا، جسے مورخ ظلم و استبداد قرار دیتے ہیں۔ اسی قسم کا تجربہ ہنری نیشور کو ہوا تھا جو ۱۸۶۸ء میں سطوریوں کا پادری بن گیا تھا۔ بس کے لٹپ نے خلیفہ عبدالملک کے حضور میں اس کے خلاف شکایات کیں، جس کی بنا پر اسے معزول کر کے قیدیں ڈال دیا گیا اور بعد کو ایک چنان پر سے نیچے پھینک دیا گیا مگر چنان پر گرنے سے وہ ہرا نہیں، اگرچہ لنگڑا ہو گیا تھا۔ بعض گدڑیوں نے ترس کھا کر اسے پناہ دی اور اس کی تیمارداری کر کے اسے تندرست بنا دیا۔

اس کے بعد وہ موصل کے قریب ین نان کی خانقاہ میں چلا گیا اور نس اس کے بشپ کے انتقال کے بعد اپنے بطریق فرائض انجام دینے لگا اور اس جگہ خود اپنی موت یعنی سنہ ۱۳۵۶ء تک وہ کار گزار رہا (بارہمہر میں تاریخ مذہبی اسی دوس ایٹ لیمی ۱۳۵۶ء-۱۴۰۰ء مناجاتوں خطوط اور دینی و انما کی سوانح عمری کے علاوہ اس نے ایک تعلیمی کتاب بھی لکھی جس میں مدرسے کے دو گونہ فرض پر زور دیا گیا کہ اس کے نزدیک مدرسہ مذہبی اور اخلاقی اثر بھی رکھتا ہے اور علوم و معارف کا فکر بھی ہوتا ہے۔

مرتب ثالث تقریباً سنہ ۱۳۳۲ء میں سنطوری کتبلیکوز بنا اور اس نے ارسطو کی منطق کی ایک شرح لکھی (دیکھو ابن ہبرا صفحہ ۱۵۳)۔

اب ہم اس دور میں پہنچ گئے ہیں جب اسلامی دنیا ان فلسفی اور علمی مطالعات سے بے چسپی لینے لگی تھی، اور عربی میں تراجم اور شرحیں لکھی جانے لگی تھیں لیکن سریانی کے مطالعات ایک علم محو نہیں ہوئے اور مناسب یہ ہے کہ مختصر پہلے ان کتابوں کا ذکر کر دیا جائے، جو بعد ابن ہبرا کے زمانے تک لکھی گئی ہیں (۱۳۵۶ء جس سریانی کی ادبی تاریخ کا خاتمہ ہوتا ہے۔ آٹھویں صدی کے آخری حصے میں ہمیشہ دیا جاوے کے بشپ کو ایک مقدمہ منطق تصنیف کرنے ہوئے پاتے ہیں۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد شیوخت ایران کے ایک شہری نے مقولات پر ایک کتاب لکھی (دیکھو ایشیا ٹیک جرنل سنی و جون سنلے جنین بن اسحاق اور اس کے بیٹے اسحاق اور اس کے بیٹے جیش نے چند رفقا کے ساتھ مل کر مترجمین کا ایک ادارہ قائم کیا اور یہ بعد کو بغداد میں خلیفہ ماموں کے حکم سے یونانی زبان اور دوسری زبانوں نے فلسفی اور علمی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرنے کے لیے قائم ہوا تھا۔ اس کام کا آئندہ پیر ذکر ہوگا، لیکن جنین جو ایک سنطوری عیسائی تھا یونانی سے سریانی میں بھی تراجم کرنے میں مصروف تھا۔ اس نے فرفریوس کی ایساغوجی، ارسطو کی العبارة کچھ حصہ القیاس، الخاط، الروح کا بعد الطبیعیات کے کچھ حصے، نکوس و شقی کی سوا، اسکندرفروہ سی کی شرح اور جالینوس، ویوس کورس، پال ساکن، اجینا اور بقراط کی بیشتر تصانیف کا سریانی میں ترجمہ کروایا یا ساتھ تراجم کی نظر ثانی کی۔ اس کے بیٹے

اسحاق نے بھی ارسطو کے الروح (deanima) کا ترجمہ کیا اور یہ بات اہمیت سے خالی نہیں کہ یہ کتاب اور اسکندر فردوسی کی شرح اب فلسفی مطالعے میں متاثر و متاثرہ اختیار کرنے لگی ہے۔ دلچسپی کا مرکز منطق سے نفسیات کی طرف بذریعہ نگاہ تقریباً اسی زمانے میں لکیمی ابن مسکوس نے سریانی اور عربی میں مختلف طبی کتابیں تصنیف کیں جن کا تعلق علما کی اس جماعت سے ہے جنہیں بنو عباس نے اپنے نئے وراثت سلطنت بعد اود میں جمع کر لیا تھا۔ اسی زمانے میں سریانی کے مصنفین نہا (ریا بس) اور ابزو و گزر سے ہیں۔ دہنا نے ارسطو کے منطقی آرگینن کی شرح لکھی ہے اور ابزو و فلسفے کی شاخوں پر ایک منظوم مضمون کا مصنف ہے اور اس کے بعد منطق پر چند معمولی مصنفوں کے بعد بارہویں صدی عیسوی میں دیو پوسیوس ابن حبیبی آتا ہے جس نے ایسا غوجی مقولات، العبارہ اور القیاس پر شرحیں لکھیں اور انکی صدی کے اوائل نے یعقوب ابن شکاکو آتا ہے۔ یہ مکالمات کے ایک مجموعے کا مصنف ہے، جس کے دوسرے حصے میں منطقی طبیعیات، ریاضیات اور مابعد طبیعیات کے فلسفیانہ مسائل سے بحث ہے۔

سریانی کے فلسفی مصنفین کا سلسلہ تیرھویں صدی عیسوی میں گری گئے بارہویں یا ابو الفرج پر ختم ہوتا ہے جس کی کتاب قرأت النیون، منطق کا مجموعہ ہے، جس میں ایسا غوجی اور ارسطو کے مقولات، العبارہ، القیاس، الجدل، المناط کا خلاصہ داخل ہے اور اس کی کتاب اعلیٰ حکمت، منطق، طبیعیات، مابعد طبیعیات اور الہیات کا مختصر مقدمہ ہے۔ تیسری کتاب زبدۃ الحکمت، فلسفہ ارسطو کی انسائیکلو پیڈیا ہے۔ اس کتاب کا ایک خلاصہ ہے جو اشفل المشافل کے نام سے موسوم ہے۔ اس نے سریانی میں جو سکوتس کی بسطیوں والی کتاب کا ترجمہ کیا ہے اور حنین بن اسحاق کے طبی سوالات پر ایک کتاب کا مصنف ہے، اس کے علاوہ اس نے جعفر الجیہ پر بھی ایک کتاب لکھی ہے جو مضمود روح کے نام سے موسوم ہے۔ اگرچہ اسے صدیوں سے بڑے سریانی افاضل میں شمار کیا جاتا ہے اور سینکڑوں برس سے اسے نہایت ہی اہم مرتبہ حاصل ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مولف سے زیادہ نہیں ہے، جس نے

۵۲ محض اپنے متقدمین کی تحقیقات کو جمع کر دیا ہے پس سریانی بولنے والی عیسائی جامعوں کی بڑی اہمیت صرف اسی وجہ سے ہے کہ وہ واسطہ ہیں جن کے ذریعے سے یونانی فلسفہ اور حکمت عربی دنیا میں منتقل ہوئے۔ شام کی فضا میں کوئی آزاد اور مستقل نشوونما نہیں ہو سکتی کہ مواد بھی یونانی ہی منتخب کر چکے تھے اس سے پہلے کہ وہ اہل شام کے ہاتھوں تک پہنچا ہو۔ اب یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی ہے کہ علوم ادویہ کی بنیاد ارسطو کی منطق ہے، اور اس کی اور نیز ارسطو کی اور تمام تصانیف کی ترجمانی نو فلاطونی شارحین کے نقطہ نظر سے ہوتی چاہیے۔ طب اور کیمیا میں اسکندریہ کا نصاب جس حد تک کہ جالینوس اور بقراط پر بنی تھا مستند تسلیم کر لیا گیا اور دایا گری کے سلسلے میں پالساکن اچینا کی تعلیم پر مبنی ہے، وہ سب اچھا اور مفید ہے۔ لیکن حکمت اسکندریہ کا ایک تصوفی رخ بھی تھا جس میں یہ نجوم کے ساتھ غلط ہو گئی تھی جس کی وجہ سے کوئی خاص دور اس وقت متاثر کئی ہوتی تھی جب کہ خاص ستارہ عروج پر ہوتا تھا۔ اس قسم کے تصورات سے اسکندریہ اور عربی طب میں طلسم اور سحر کا سا انداز پیدا ہو جاتا ہے، جو اس کے لیے مفید نہیں اگرچہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ عربی حکمت کو نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور بلا تامل محض عطائی کہ دیا جاتا تھا، اب ایسا نہیں کیا جاتا بلکہ اس پر رائے زنی کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے۔ ہم یہ تسلیم کر لینے کے لیے تیار ہیں کہ طب اور کیمیا میں بہت کچھ حقیقی اور قابل قدر کام ہوا ہے اگرچہ اس کا تسمی قرینہ ہے، کہ مصری تاریک پسندی نے اس صحیح روایت کے باقاعدہ نشوونما میں رکاوٹ پیدا کی جو جالینوس اور یونانی اطباء سے چلی آرہی تھی۔

۵۳ اب یہ بات ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے، مسلمانوں کی الہیات، فلسفہ اور حکمت نے اپنی پہلی زوردار شاخیں ایسی سرزمین میں پیدا کی ہیں، جو یونانی ثقافت میں ڈوبی ہوئی تھیں (نکلسن صوفیائے اسلام، لندن، ۱۹۴۱ء صفحہ ۹) یونانیت پانچ راستوں سے ہو کر آئی ہے۔

(۱) سنطوری، جو مسلمانوں کے اولین اساتذہ ہونے کی حیثیت سے پہلے مرتبے پر ہیں، اور طب کے منتقل کرنے میں نہایت ہی اہم حصہ رکھتے ہیں۔

(۲) یقیناً یہ یا موحداً لفظ یہ، جو نو فلاطونی نظریات اور تصوف کے رائج کرنے میں بڑے اثرات کی حیثیت رکھتے ہیں۔
 (۳) ایران کے زرتشتی اور خصوصاً جند شاپور کے مدرسے کے لوگ اگرچہ اس میں بھی قوی عنصر سنطوری تھا۔

(۴) حزان کے وقتی جو بعد کو نمایاں ہوتے ہیں
 (۵) یہودی جو اس سلسلے میں ایک خاص حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کو فلسفہ ارسطو کی روایت سے کوئی خاص تعلق نہ رہا تھا۔ سورا اور پیمبا دیتھا میں ان کے مدرسے خود اپنے روایتی قانون اور کتاب مقدس کی تفسیر سے سروکار رکھتے تھے۔ یہودیوں کے یہاں فلسفے کا مطالعہ بعد کو شروع ہوتا ہے اور یہ عربی فلاسفہ سے استفادہ کرتے ہیں۔ لیکن سنطوریوں کی طرح سے انھیں بھی طب سے دلچسپی تھی، اسی وجہ سے یہودی اطمینان شروع ہی دونوں سے بغداد میں دکھائی دیے ہیں۔
 لیکن سنطوریوں کے مقابلے میں یہ صاف طور پر دوسرے درجے کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر لیکر اپنی طب عربی کی تاریخ میں جن طبی مصنفین کا تذکرہ کرتے ہیں ان میں ہم دسویں صدی عیسوی میں ۲۹ عیسائیوں، ۳ یہودیوں اور ۴ حزان کے بت پرستوں کے نام پاتے ہیں۔ اگرچہ گیارہویں صدی میں ۷ یہودیوں کے مقابلے میں صرف ۲ عیسائی نظر آتے ہیں۔

باب ۲

عربی دور

اسلام اپنی ابتدائی شکل میں کلیئہ ایک عربی مذہب تھا نبی کریم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ کا دنیاوی پہلو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم انہیں حجاز کے قبائل کو بار بار نہ اتحاد میں مروجہ کرنے کی کوشش کرنے، لوٹ مار کے دستور کو محدود کرنے اور ایک منظم جماعت بنانے میں مصروف پاتے ہیں۔ ان دنیاوی مقاصد کی وجہ مدینہ کا اثر تھا، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑ چکا تھا اور نیز یہ یقین کہ صرف ایسی ہی قوم کے لوگ ان کی مذہبی تعلیم پر سنجیدگی سے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ کئی میں انہیں مسلسل مخالفت سے سابقہ تھا جو زیادہ تر قبائلی حسد و عناد کا نتیجہ تھا جو بدوی جماعت کی معمولی حالت ہوتی ہے۔ مدینہ اس سے بالکل بری خلف معنی میں شہر تھا جس معنی میں یہ لفظ کہ پر استعمال ہو سکتا ہے۔ اس میں ایک شہری زندگی پیدا ہو چکی تھی جو بلاشبہ ابتدائی قسم کی تھی جو کی حالات سے بہت زیادہ ترقی یافتہ تھی اور اسے آرامی اور یہودی نوآباد کاروں سے ایک دستور روایت پر اثر میں ملی تھی۔ مدینے میں نبی صلعم کو باقاعدہ جماعتی زندگی بسر کرنے والوں اور قدیم قبائلی حالات کی ابتری اور اس کے ساتھ مذہب سے بے پروائی کا احساس ہونے لگا۔ یہ آخری بات درحقیقت شہری زندگی پر مبنی تھی بلکہ اس کا یہودی اثر سے زیادہ قلع تھا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ شہری زندگی کے حالات نظری الہیات کے نشو و نما کے لیے وحشی قبائل کے حالات کی نسبت زیادہ مناسب ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدم زرعہ بوں نے خدا کے تصور کو قبول کر لیا تھا لیکن اس کی ذات کے متعلق بہت کم غور و فکر کیا کرتے تھے۔ وہ نہیں خیال کرتے تھے کہ خدا تعالیٰ کو ان کے شخصی معاملات سے بحث ہے جو چھوٹے چھوٹے قبائلی منصوبوں کے سپرد تھے جن سے اس امر کی توقع تھی کہ وہ ہوشیاری کے ساتھ قبائلی معاملات پر

متوجہ ہوں گے، اور جب ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنے پرستاروں کے مفاد سے بے پروائی برت رہے ہیں تو انہیں بہت کچھ ڈانڈا دیا جی جاتا تھا۔ پھر اکادمی خدا کے شعلی بلند تر افکار کا کوئی میلان نہ رکھتا تھا، جو بعض اوقات اس سے منسوب کیے جاتے ہیں اور نہ اس کے نزدیک اپنے دیوبرن کے چھوٹے چھوٹے ارکان کا کوئی بہت زیادہ احترام تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عربوں میں نماز کے رائج کرنے اور اس کی پابندی کرانے میں سخت دشواری پیش آئی اور اب بھی وہ آسے کچھ زیادہ پابند نہیں۔ مدینے میں نبی صلعم کو ایسے لوگوں سے سابقہ ہوا جو مذہب کے متعلق بہت مختلف روش رکھتے تھے اور جنہیں ان اصولوں سے بہت زیادہ ہمدردی تھی جو خود نبی صلعم نے بھی تقریباً انہیں ذرائع سے لیکھے تھے جن ذرائع سے کہ ان لوگوں کو ان کا علم ہوا تھا۔

لہذا مدینے میں نبی صلعم نے اپنے اس روحانی کام کے ساتھ جس میں وہ پہلے سے مصروف تھے ایک دنیاوی پہلو کا بھی اضافہ کر لیا۔ یہ تبدیلی روش کے مرادف تو نہیں ہے، بلکہ محض ایک ذیلی کام اختیار کرنے کے مساوی ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کام کے انجام دینے میں جسے وہ پہلے سے کر رہے تھے، بہت مدد ملے گی۔ اس کا اشارہ مدنی سورہ ۲۹، میں ملتا ہے: ”صرف مومن ہی آپس میں بھائی بھائی ہیں آپس میں اپنے بھائیوں کے درمیان صلح کرو“ یہ ان کی طرف سے ان کے ہم قوم حجاز کے عربوں کو اس امر کی دعوت تھی کہ وہ اپنے لڑائی جھگڑوں کو موقوف کر دیں اور رشتہ، اخوت میں متحد ہو جائیں اس قسم کا استحسان لوگوں میں جن کی عادات اور جن کے معیارات جنگجو یا نہ تھے اور جو اس کے فنون کی جانب راغب نہ تھے ان اشخاص کے خلاف جو اس جماعت سے باہر ہوں مخالفت کا پیدا ہو جانا لازمی تھا۔ کیا یہ فوجی روش محمد صلعم کی سجاویر کا جزو تھی؟ اس سوال کا جواب نفی میں ہونا لازمی ہے۔ اہل اسلام کی ہمت اس کے اہل پروگرام کا ہرگز جزو نہ تھیں۔ ان ہموں میں نبی کریم صلعم اور ان کے صحابہ کی حالت تذبذب کی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ انہیں مجبور کیا گیا اور وہ بادل ناخواستہ قیادت کرنے پر مجبور ہوئے چنانچہ فرانسسیسی لاش کہتا ہے۔

”قرآن کریم نے مجاری قبائل کے متحد کرنے کی کوشش کی تھی۔
 محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیم کی بدولت جزیرہ نمائے عرب میں ایک
 لشکر تیار ہو گیا تھا جو تعداد میں اتنا زیادہ اور نظم و ضبط میں اس قدر
 بڑھا ہوا تھا کہ اس سے پہلے یہاں ایسا لشکر دیکھنے میں نہ آیا تھا۔
 یہ قوت زیادہ عرصے تک بے کار نہ رہی۔ اسلام نے قبائل عرب پر
 امن و امان قائم کیا جن میں سے بعض نے تو نیا دین قبول کر لیا، اور
 بعض حکومت مدینہ کے حلقہ جوش ہو گئے جو اس وقت محکم ہوتی
 جا رہی تھی (اور اس آخری غرض کے لیے تالیفِ قطب سے بھی کام لیا گیا)
 یہ سب کرنے کے بعد اسلام نے ہر ایسی بات سے روکنے کی کوشش کی،
 جس سے اہل بادیه میں غفلت ہونے کا اندیشہ تھا۔ خصوصیت کیساتھ
 مزاج پسند تھے، اور لوٹ مار ان کے معاشرے کی بنیاد میں داخل تھی۔
 اسلام نے اس کے بند کرنے یا کم از کم محدود کرنے کی کوشش کی۔ اس
 وقت کی حالت ایسی تھی گویا ایک بند نے سیلاب کو روک رکھا ہو جو ٹوڑی
 رہا دیں میں سیلاب بند کو توڑ کر سرحدی علاقوں کے پار ہو جانے والا تھا۔
 کیا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان کی کوششوں کا مقصد
 قرار دیا تھا؟ اس دعوے کو اتیک بے چون و چرا تسلیم کیا جاتا ہے
 لیکن جب اس کے ثبات کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا
 ہے کہ اس کا ثبات کرنا آسان نہیں ہے (۱۹۱۵ء)

کے خلاف جو معرکہ ہوا اس میں فوجی روش ناگزیر تھی کیونکہ حالات کا اقتضا
 ہی تھا۔ اہل مکہ مخالفت میں سرگرم تھے اور جو لوگ نئے مذہب کو قبول کر لیتے تھے ان کو
 وہ طحیح سے ایندھن پہنچاتے تھے۔ اس زمانے میں قریش کا قبیلہ جس سے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)
 تھے اس قدر غلبہ رکھتا تھا کہ حجاز میں اسلام کی ترقی کے لیے اس کا ساتھ ہونا ضروری
 تھا کسی ممتاز قبیلے کی حمایت ضروری تھی اور خود محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) قدیم و روایتی بیت اللہ
 سے جو کچھ کہتے ہیں اور جس سے خود ان کا خاندان بہت سے اختلافات سے وابستہ تھا

کے میں تھا۔ اس کے علاوہ وہ اپنے قبیلے کی دابگی کے اس لحاظ سے بھی خواہش مند تھے کہ اولاً ان کا پیغام خود اپنے قبیلے کے لیے تھا۔ اگر ہل مکہ کی مخالفت نہ توڑ دالی گئی ہوتی، تو مذہب اسلام دینے کا مقامی مذہب بن کر رہ جاتا اور وہاں سبھی اس کو ہمیشہ مدافعت کی حالت میں رہنا پڑتا۔ اس میں شک نہیں کہ جہاد کا رواج اس قوم کی روایات پر مبنی ہے لیکن اس قسم کی جنگ بعد کی مہمات سے جن سے غیر عربی اقوام مفتوح ہوئیں، ایک ایسے سلسلہ ارتقا سے مربوط ہے جس کا خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو شکل سے خیال ہو سکتا تھا۔ ہر قل کو جو مقابلے کی دعوت دی گئی وہ بھی اسی قسم کی ہے۔ اگرچہ ہم اس حدیث کو تسلیم نہ کریں جس میں سفارشی نے اس کا روایتی بیان نقل کیا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی دعوت مقابلہ ضرور دی گئی تھی لیکن ہر قل نے اسی زمانے میں شام کو سلطنت بازنطین کے لیے دوبارہ فتح کیا تھا اور اس طرح سے جو علاقہ اس نے حاصل کیا تھا اس میں عراق شام کا ایک بہت بڑا حصہ شامل تھا اور جو خضرانی اعتبار سے عرب کا ایک ٹکڑا ہے اور اس کی رمایاں ایسے عربی قبائل شامل تھے جو حجاز کے قبائل سے بہت ہی مشابہت رکھتے تھے۔

اسلام کے قبیلہ مذہب بن جانے کی وجہ یہ ہوئی کہ یہ عربوں میں ایسے زمانے میں پھیلا جب وہ توسیع و فتح کی زندگی شروع کرنے والے تھے اور یہ زندگی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے کام کی پہلی منزل یعنی روحانی منزل سے تہا و زہونے سے پہلے شروع ہو چکی تھی۔ عربوں کی ابتدائی کوشش نے فوراً کیوں ترقی نہیں کی اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب اپنی کامرانی پر اس قدر فخر رو گئے کہ وہ اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے تیار نہ تھے۔ کچھ سو صد پہلے سے عربوں نے کچھ نوآبادیاں اس علاقے میں قائم کی تھیں جس کے متعلق ایرانی اور رومی سلطنتوں میں جھگڑا رہتا تھا اور یہاں ان کی حدود ملتی تھیں لیکن اس وقت میں ہی پریم و پیش ان بڑی سلطنتوں میں سے کسی ایک کی برائے نام ماتحتی تسلیم کر کے پردہ ڈالا گیا تھا۔ عمیر کی عربوں کے ایک قبیلے جس کا نام قداح تھا شام میں سکونت اختیار کر کے سبھی مذہب قبول کر لیا تھا اور شہنشاہ روم نے انھیں شام کے عربوں پر ایک طرح کا عام تسلط سپرد کر دیا تھا۔ اس قبیلے کی جگہ قبیلہ صالح نے لے لی اور اس کی جگہ عربوں کی آل عثمان کی حکومت نے لے لی جو شہنشاہ روم کو اپنا شہنشاہ مانتی تھی۔ اس کے مقابلے میں حیرا کی عربی حکومت شاہ ایران کو اپنا خاں تسلیم کرتی تھی۔ اس سلسلہ اور سلسلہ کے مابین کسی زمانے میں جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو

اہل کثرت شروع شروع میں سارے تھے عربوں نے المنذر کی قیادت میں ایرانی فوج کو شاہ خسرو پر ویز کی قیادت میں سخت شکست دی جس نے چند سال پہلے شام کے رومی صوبے پر کامیاب حملہ کیا تھا۔ اس فتح سے عربوں پر ثبات ہو گیا کہ ایرانی سلطنت اور شاید رومی بھی باوجود اپنی شان و شوکت کے قابل شکست ہیں اور اگر کوئی برعزم کوشش کی جائے تو دونوں کی دولت آسانی کے ساتھ عربوں کے ہتھ پڑھ سکتی ہے۔

ساتویں صدی عیسوی کی اسلامی فتوحات ان عظیم الشان سامی سیلابوں کا آخری سلسلہ ہے جن کا سب سے پہلا تاریخی سلسلہ سنہ عیسوی سے تقریباً دو ہزار دو سو چوبیس سال پہلے سلطنت بائبل کے قیام پر منتج ہوا تھا۔ اس قسم کے تمام حملوں میں قوت محرکہ عربوں میں ملتی ہے جو مل سامی نسل کے نمائندے ہیں اور یہ مغربی ایشیا کے بحر سلجق مرفع کے بدوی باشندے ہیں جو ہمیشہ سے دریائی وادیوں اور پہاڑوں کے پست ڈھلوانوں کے نسبت زیادہ تمدن اور شہروں میں بسنے والے باشندوں پر حملے کے شائق رہے ہیں۔

پہاڑا اور صحرا کے درمیانی قطعات بڑے دریاؤں کے کنارے تمدن کے قریب کی پست پہاڑیاں یہ ہیں مغربی ایشیا میں تمدن کے خطوط (حقیقی یا امکانی)۔ ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ مغربی ایشیا کی تمام تاریخ میں میدانوں اور پست پہاڑیوں کے تمدن باشندوں اور کوہستان و صحرا کی وحشی اقوام میں ہمیشہ سے امتیاز چلا آتا ہے۔ یہاں پر جو بڑی بڑی سلطنتیں ہوئی ہیں، ان کا تسلسلہ زرعی علاقے کی حدود سے باہر نساؤ و نادری ہو رہے۔ کوہستان و صحرا بالکل ایک دوسرا عالم ہیں جس میں زیادہ سے زیادہ وہ ذرا ویر کے لیے قدم جما سکتے ہیں اور سلطنتوں کی تمدنی اقوام کے لیے اس خود سر دنیا کا قرب ہمیشہ ایک مستقل خطرے کا موجب رہا ہے۔ یہ ایک تسلط کا علاقہ ہے جس میں سے ان پر اگر بند ذرا کمزور ہو جائے تو تباہ و برباد کرنے والوں کے دل با دل بھٹکتے ہیں بہترین زمانوں میں بھی یہ علاقہ حکومت کیلئے رکاوٹ کا باعث ہوتا ہے کیونکہ یہ امن و انتظام کے دشمنوں کی پناہ گاہ اور ان کا مسکن ہوتا ہے (یہاں خاندان سلیم کی ۲۲)۔

اہل بادیاہ کو زراعت سے نفرت ہوتی ہے، اور تمدن اور بالخصوص شہری زندگی سے شدید کراہت رکھتے ہیں۔ اس لیے یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے خانہ بدوشی کی زندگی کو ترجیح دی ہے، اور ان تمام اقوام کی طرح سے جو ارتقا کی اس منزل میں ہوتی ہیں اپنی قوت کا سب سے مناسب مخرج قبائلی جنگ و جدال

اور لوٹ مار کی جہات کے اندر پایا ہے۔ ابتدائے تاریخ سے انھیں ہمیشہ ان اقوام کی دولت کی تخریبیں ہوتی رہی ہے، جو ان کی دست رس کے اندر تھیں۔ قدیم ترین تحریرات سے ان کے لیٹروں کے جتنے ہونے کا ہی پتا چلتا ہے بعض اوقات لوٹ مار کے بعد یہ کہیں بس جاتے تھے، اور حملہ آور قبائل ان لوگوں کی تہذیب و شناسکتگی حاصل کر لیتے تھے، جن میں یہ بس جاتے تھے عربوں کے علاوہ تمام سامی جنسوں نے ساتویں صدی عیسوی سے قبل اس قسم کی آبادیاں قائم کر لی تھیں۔ ان گروہوں کے الگ الگ نام تھے، اور یہ سب کے سب اپنی اصل نسل سے بھی ہمیز تھے، اور اس کی وجہ انھیں ان مقامات کے ابتدائی باشندوں کے ثقافتی اثرات تھے، جن کے اندر یہ خلل ہوئے تھے۔ خود عربوں کی قوم بھی دنیا سے الگ تھلک ابتدائی ۶۳
الاست کی یادگار تھی، اگرچہ خود یہ بھی اس پاس کے اثرات سے بالکل آزاد نہ تھی۔ ان بدوی قبائل، گروہ و پیشہ کے علاوہ ان میں حملہ کرنے اور لوٹ مار کرنے سے جو شے باز رکھتی تھی، وہ ان لوگوں کی فوجی طاقت ہوتی تھی جو درودھ علاقے کی تمدن آبادی کی حفاظت کرتے تھے عربوں کا ہر سیلاب بہرہ عرب کی خشکی یا بھوک پیاس کی بدولت نہیں آتا تھا اور نہ مذہبی جوش کا نتیجہ تھا بلکہ محض اس قوت کی کمزوری کا نتیجہ ہوتا تھا جو ان کے مقابلے میں بہرہ قائم رکھنے کی کوشش کرتی تھی۔

ساتویں صدی عیسوی میں عربی علاقے کی سرحدیں روم اور ایران کی سلطنتیں تھیں۔ یہ دونوں بظاہر خوشحال اور مستحکم تھیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں داخلی اور خارجی اسباب کی بنا پر بہت کمزور ہو چکی تھیں، اور یہ حالات دونوں میں بہت کچھ مشابہ تھے۔ خارجی طور پر چند جدیوں کی جنگ لے جس میں ان کے مابین مغربی ایشیا کی فرمانروائی پر نزاع رہی تھی، یہ بہت خستہ ہو چکی تھیں اور عقب سے دونوں پر وحشی دشمن حملہ آور ہوتے رہتے تھے۔ داخلی اعتبار سے دونوں کی معاشری بافت انتہائی غیر تشکیلی تھی، اگرچہ تفصیلات کا فرق تھا۔ سلطنت بازنطینی میں ماحصل کا شدید بار درمیانی طبقوں

پر پڑتا تھا اور فوجیں زیادہ تر باہر کے تنخواہ دار سپاہیوں پر مشتمل تھیں۔ اس کے برخلاف ایران کی سلطنت میں ذات پات کے ایک سخت نظام نے قدرتی ترقی کا گلا گھونٹ رکھا تھا۔ دولاں میں ہم دیکھتے ہیں کہ سرکاری کلیسا مذہبی معاملات کی بنا پر ایذا رسانی میں مصروف ہے، اور اس طرح سے رعایا کا ایک بڑا طبقہ اس سے بد دل ہے۔

اسلامی فتوحات کی ابتدا اچانک ہوئی ۶۱۰ء سے لے کر ۶۳۲ء تک یعنی ۲۲ء سے ۶۳۲ء تک عربوں نے شام عراق مصر اور ایران پر قبضہ کر لیا۔ ان میں اتحاد عمل اسلام کی بدولت پسپا ہوا تھا جس کی بنا پر یہ فتوحات ممکن ہوئی تھیں۔ لیکن پرانے مسلمان جو نبی صلعم کے معیارات اور محنتوں کے شریک تھے اگرچہ قیادت ان کے سپرد ہوتی تھی، لیکن وہ پھیلتے والی قوت جو ان کے پیچھے کام کر رہی تھی، انھیں بادل ناخواستہ آگے بڑھنے پر مجبور کر رہی تھی۔ ان میں سے اکثر ان بڑے مقبوضات کو حقیقی پریشانی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جب خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ نے جلولہ (ایران) کے قیدیوں کی ایک بڑی تعداد عرب میں آتی ہوئی دیکھی، تو وہ پکارا اٹھے ”اے اللہ میں جلولہ کے ان قیدیوں کی اولاد سے پناہ مانگتا ہوں“

اس وقت تک اسلامی جماعت کے عین طبقے جو پچھلے تھے (۱) پرانے مسلمان یعنی صحابہ۔ ان لوگوں نے پہلے مذہب اسلام قبول کیا تھا اور یہ جانتے تھے کہ اس مذہب سے مومنین کے بائیں خواہ وہ عرب ہوں، یا غیر عرب ایک حقیقی اخوت پیدا ہو۔ اثر اور شہرت کے لحاظ سے تو یہ بہت اہمیت رکھتے تھے، لیکن باعتبار تقدیر اقبالیت میں تھے۔ (۲) عربوں کی جماعت یہ ان لوگوں پر مشتمل تھی، جنہوں نے اسلام صرف اس وقت قبول کیا تھا، جب محمد صلعم نے ان کے کونج کر کے اپنی قوت ثابت کر دی تھی۔ انہوں نے مسلمانوں کی قیادت اس لیے تسلیم کر لی تھی کہ محمد صلعم اور ان کے پہلے دو خلیفہ اس وقت برسر عروج تھے، لیکن انھیں مذہب اسلام سے محبت نہ تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جو اس لہر کے ظاہر ہونے کے ساتھ ہی کہ ایہ دن اور لڑائی سلطنت قابل شکست ہیں کسی بااثر

قائد کے تحت فتح کرنے کے لیے میدان میں نکل آئے ہوتے اور ان کو کچھ مفید نہ معلوم ہوتا تھا کہ ایک قائد کے تحت متحد ہونے میں ایک نئے مذہب کی پابندی بھی لازم آتی ہے۔ ان خالص دنیا دار عربوں کا سرگروہ قبیلہ قریش، بنو امیہ تھے، اور اسلام کی مسلسل پابندی سے انھیں جو چیز حاصل ہوتی تھی وہ یہ تھی کہ خود بنی مسلم قریش سے تھے اور اسلام کی عظمت سے قریش کی عظمت ہوتی تھی جو اس کی وجہ سے ایک قسم کے امر کا طبقہ بن گئے۔ جسے اگرچہ اس طرح سے بنو امیہ اپنے شخصی غور کو مطمئن کر سکتے تھے، جو ایک نیم تہلر جماعت کی نفسیات میں ہمیشہ ایک طاقتور عامل ہوتا ہے، اور دوسرے قابل پر بہت کچھ قابو بھی حاصل کر چکے تھے، لیکن اس سے اسلام کے پیلے کے قبائلی رشک و حسد ہی کہ دوام بخشا، کیونکہ قریش کے نفوق کے ان کے اکثر حریفوں سے مخالف تھے حقیقی عرب جماعت مذہب کی طرف سے زیادہ بے پروا تھی اور اب تک ہے۔

صحہ اکا حقیقی عرب دل سے ارتنابی اور مادیتی ہوتا ہے۔ اس کی سخت واضح تیز گری مسی خدمت تنگ ذہانت جو خود اپنے حلقے کے اندر ہمیشہ یہ گناہیں سے غبر مادی اور فوق الحسی اشیا کے بارے میں نہ تو استعجاب اور تعجب کرتے، حتیٰ اور نہ آسانی سے یقین کرتی تھی۔ اس کی انانیت پسند اور ذات پر اعتنا رکھنے والی فطرت کو ایسے خدا کی نہ تو گنجائش معلوم ہوتی تھی نہ ضرورت نہ محنت کرنے میں قوی ہونے کے ساتھ ساتھ خدمت اور بے غرضی کا بھی طالب تھا (براؤن تاریخ ادبیات ایران جلد اول صفحہ ۸۹-۹۰)۔

۹۳ بلاشبہ عرب مفتوح جمعی کو حلقہ گجوش اسلام ہو جانے پر بھی عجائی تسلیم کرنے پر مائل نہ تھا۔ اس کے نزدیک یسرونی مالک کی فتح کے معنی صرف بڑی بڑی جاہلادوں بے شمار دولت اور غیر محدود قوت کے حاصل ہونے کے تھے۔ اس کے نزدیک مفتوح لوگ محض بے گاری تھے جن سے ہفتوہ علاقوں کو زیادہ زرخیز بنانے کا کام لیا جاسکتا ہے۔ مفتوحین کو یہ اختیار دیا جاتا تھا کہ یا تو وہ اسلام قبول کریں یا جزیہ ادا کریں۔ لیکن بنو امیہ اسلام قبول کرنے کی ہمت افزائی نہ کرتے تھے

کیونکہ اس سے مانگزار سی میں کمی واقع ہوتی تھی، اگر یہ ظالم حجاج بن یوسف نے
نوسلموں کو بھی اس محصول کی ادائی پر مجبور کیا، جس سے وہ قانوناً مستثنیٰ تھے۔
تیسرا طبقہ سواہلی پر مشتمل تھا۔ یہ غیر عرب نوسلم تھے۔ نظری اعتبار سے انھیں ہزار
تسلیم کیا گیا تھا، اور پرانے مسلمان حقیقتاً ان کے ساتھ ایسا ہی برتاؤ کرتے تھے۔
لیکن بنو امیہ کی قسم کے عرب انھیں بے محاری اور غلام خیال کرتے تھے۔ اسلام کے
پرطرف پھیل جانے کی وجہ سے ان کی تعداد بڑھتی چلی گئی یہاں تک کہ دوسری
صدی ہجری میں یہ عالم اسلام کی بڑی اکثریت میں داخل تھے۔

پہلے دو خلیفہ پرانے مسلمان تھے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
کے سے ہجرت کرنے میں رفیق رہے تھے۔ تیسرے خلیفہ حضرت عثمان بھی صحابی
تھے لیکن وہ کمزور آدمی تھے، اور اس کے علاوہ وہ قبیلہ بنو امیہ سے تھے جو کئے
کے اشراقی عنصر کی حیثیت سے اس زمانے میں برسر عروج تھا۔ یہ اپنے آپ
کو اعزاز و اتری جو کہ عربوں کی ایک خاص کمزوری ہے محفوظ نہ رکھ سکے۔ شام مصر
عراق اور ایران کی قیمتی فتوحات اس قبیلے کے جاہ طلب افراد کا شکار ہو گئیں اور
اس طرح سے مملکت اسلامی بالکل دنیا داروں کے ہاتھ میں آگئی۔ ۳۵ء میں حضرت
عثمان مقتول ہوئے اور ان کی جگہ پر حضرت علی سربراہ آرائے خلافت ہوئے۔ یہ
پرانے مسلمان اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حجاز و بھائی اور داماد تھے۔
لیکن حضرت علی کے خلیفہ ہونے کے ساتھ ہی داخلی اختلاف ایک سلسلہ حقیقت
بن جاتا ہے۔ خالص دنیا دار عربوں نے حضرت معاویہ کی قیادت میں جو شام
کے گورنر تھے حضرت علی کو تسلیم کرنے سے قطعاً انکار کر دیا اور بہانہ یہ بنایا کہ
حضرت عثمان کے قتل میں حضرت علی کا ہاتھ تھا، یا کم از کم یہ قاتلوں کو پناہ
دے رہے ہیں۔ دوسری طرف خارجی جو پرانے مسلمانوں کی نمائندگی کے مدعی
تھے مگر جو زیادہ تر عرب اور فوجی لوٹا بادیوں کے ان عربوں پر مشتمل تھے جو بنو امیہ
کی قوت اور دولت پر رشک کرتے تھے، پہلے تو حضرت علی کی حمایت کی بھرمان
کے مخالف ہو گئے اور ۳۵ء میں ان کے قتل کا باعث ہوئے۔

حضرت علی کی شہادت کے بعد حضرت معاویہ خلیفہ بن گئے اور خاندان

بنو امیہ کے بانی ہوئے جس نے ۱۲۲ھ سے ۱۳۲ھ تک حکومت کی۔ اس تمام دور میں سرکاری طور پر خلافت پہلے عرب تھی اور بعد کو مسلمان۔ یہ تاریخ اسلام کا دوسرا دور ہے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہب کو پس پشت ڈال دیا گیا اور عربوں نے خود کو فاتح اور محکوم آبادی کا فرمانروا خیال کرنا شروع کر دیا۔ اس میں شک نہیں کہ محکوم آبادی کو بہرہ بھی مسلمان نہیں بنایا گیا، بلکہ عمر ثانی کے عہد حکومت (۶۴۵ھ تا ۶۵۶ھ) کے سوا ان کے اسلام قبول کرنے کی سوجھ بوجھ سے انفرادی نہ کی جاتی تھی کہ اس کی وجہ سے جزیہ میں کمی آتی تھی جو غیر مسلموں سے وصول کیا جاتا تھا۔ عربی زبان کے عاید کرنے کی بھی پوری کوشش نہیں کی گئی۔ عبدالملک کے عہد حکومت تک (۶۶۵-۸۶ھ) عربی سکے کا آغاز نہیں ہوا۔ سرکاری یا واداشتی اور سرکاری کاروبار یونانی فارسی یا قبلی میں مقامی ضروریات کے لحاظ سے انجام پاتے تھے، اور عربی کی تہذیبی غیر مسلم منشیوں کے ایما پر ہوئی تھی۔ جب عربی سرکاری کاروبار کا واسطہ بن گیا اس وقت بلاشبہ سہولت یا ذاتی غرض کی بنا پر اسے عام طور پر اختیار کر لیا گیا۔ اب تک اسے صرف وہی لوگ نماز میں استعمال کرتے تھے جو مسلمان ہو چکے تھے لیکن اب ان سب کو زیادہ صحت کے ساتھ حاصل کرنا پڑا جنہیں بالکل عربی جمع کرنے یا انصرام عدالت سے تعلق تھا۔ لیکن یہ تبدیلی نہایت اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ اس بنا پر اسلامی دنیا کو ایک مشترک واسطہ حاصل ہو جاتا ہے۔ شام کے فرمانروا ہونے کی حیثیت سے عربوں کو ایک کامل ترقی یافتہ ثقافت سے واسطہ پڑا جس نے ان کو مختلف طرح سے متاثر کیا۔ اس سے ان کے معاشرے کی ساخت اور عام طور پر کل معاشری نظام فنون صنعت و حرفت اور علمی زندگی متاثر ہوئے۔ یونانی اثر تو سب سے قریب تھا لیکن نہایت ہی قوی ایرانی عنصر بھی ان سے نہایت ہی قریبی تعلق رکھتا تھا۔ شام کے سرکاری ملازم جنہوں نے سلطنت بازنطینی کے طریقوں پر تربیت حاصل کی تھی اپنی خدمات پر بحال رہے۔ اور چونکہ شام سلطنت بنو امیہ کا مرکز تھا، اس لیے مملکت یونانی اثر کے تحت آگئی۔ لیکن اس سب کے باوجود بنو امیہ کے زمانے میں بھی سیاسی

تنظیم میں ایرانی اثر بہت ہی قوی معلوم ہوتا ہے۔ مصر اور شام میں پہلے سے جو حکومتیں موجود تھیں، ان کی حیثیت صوبوں کی سی تھی یعنی یہ بازنطینیوں کی مرکزی حکومت کے تابع تھیں اور بازنطینیوں کے عہدہ دار برابر آتے رہتے تھے کم از کم بڑے بڑے عہدوں پر اس کے برعکس ایرانی حکومت خود مختار اور ہر طرح سے کامل طور پر منظم تھی جس میں اعلیٰ اور مرکزی اقتدار بھی شامل تھا۔ بنو امیہ کے زوال تک جس نئے بعد ایرانی اثر غالب آگیا اسلامی مملکت کی سیاسی ساخت کسی حد تک تجربی تھی لہذا ہر فرمانروا جزئیات کو ماتحت عہدہ داروں پر چھوڑ دیتے تھے جو مملکت کی ضروریات کے لیے قدیم صوبوں کی حکومت سے ایسے عناصر لے لیتے تھے جنہیں وہ کام میں لاسکتے تھے۔

محاصل کے بارے میں ابتدائی زمانے میں خلافت نے وہ نظام برقرار رکھا جو پہلے سے مروج تھا اور موجودہ طریقوں ہی سے جزیہ کے جمع کرنے میں کام لیا۔ حکومت بنو امیہ کا یہی پہلو سب سے زیادہ غیر تشکیلی بخش تھا۔ ایسے لوگوں کی طرح سے جن کی پرورش غربت و افلاس میں ہوئی ہو اور بعد کو اچانک بجد و بلند بن جاتے ہوں عربوں نے کچھ اس قسم کا طرز عمل اختیار کیا کہ گویا ان کی دولت لازمہ ہے۔ ہر والی اپنی ملازمت حکومت سے خریدتا تھا، اور یہ ایک سلسلہ دستور ہو گیا کہ آنے والے شخص بیٹے والے شخص سے کچھ زر نقد وصول کرے اور پھر وہ آزاد ہوتا تھا کہ اپنی لاچار رعایا سے جتنی رقم چاہے وصول کرے اور اس دن کی تیاری کرے جب اس کے لوٹ مار کے مواقع ختم ہو جائیں گے۔ بنو امیہ کا نظام مالیات نہایت ہی غیر تشکیلی بخش تھا، اور یہی ان کے زوال کا سب سے بڑا سبب ہوا ہے۔ بنو امیہ کے ایک شیخ سے جس کا نام منکری تھا جب ان کے زوال کے سبب کے متعلق سوال کیا گیا تو اس نے جواب دیا تھا۔

”جو وقت ہمیں کام میں صرف کرنا چاہیے تھا، اُسے ہم نے لہو و لعب میں گزار دیا۔ رعایا کے ساتھ ہمارا برتاؤ سخت تھا، اور وہ انصاف سے پالیس ہو کر ہم سے چٹکارا حاصل کرنے کی منتہی تھی۔ محاصل ادا کرنے والوں پر صوبہ داروں کی لوٹ مار کا بار بہت زیادہ ہو گیا تھا، اس لیے وہ ہم سے بدول ہو گئے۔“

زمینوں سے بے پردائی برقی گئی، ذرائع آمدنی تباہ ہو گئے۔ ہم نے کاروبار اپنے وزرا کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا۔ وہ جس طرح سے ان کا دل چاہتا تھا ہمارے معاملات کو ہمارے علم کے بغیر انجام دیتے تھے۔ فوج کی تنخواہ ہمیشہ بغا یا رہتی تھی اس لیے اس نے ہمارا حکم ماننا چھوڑ دیا تھا۔ اور اس طرح سے ہمارے حامیوں کی مختصر سی تعداد نے بھی ہمارا ساتھ چھوڑ یا، اور ہم اپنے دشمنوں کے مقابلے میں بے دست و پا رہ گئے۔ اس سب پر طرہ یہ کہ ہم کو اس کا علم نہ تھا کہ ہماری حالت کیا ہے۔ یہ ہمارے زوال کا سب سے بڑا سبب تھا۔ (سعودی ۶-۳۶۳۵)۔

لہذا یہ کہنا تو کچھ بیجا نہ ہو گا، کہ بنی امیہ کے زمانے میں عربوں نے فن جہاں بانی اور انظام مملکت کے متعلق عملاً کچھ بھی نہ سیکھا تھا۔ ان کی حالت ایسے اشخاص کی سی تھی، جنہیں میراث میں بہت بڑی جائیدادیں مل جاتی ہیں، اور وہ اپنے معاملات کی جزئیات کو اپنے کارندوں پر چھوڑ کر خود آمدنی کے اڑانے میں مصروف رہتے ہیں۔

قانون دیوانی کے بارے میں صورت حال مختلف تھی۔ قانون دیوانی کا مدار قوم کی معاشری اور معاشی ساخت پر ہوتا ہے۔ مفتوحہ صوبوں میں یہ عرب سے اس قدر مختلف تھا، کہ عربوں کو اس کی جانب مجبوراً توجہ کرنی پڑی۔ علاوہ بیس اوائل اسلام میں قانون دیوانی اور شریعت میں کوئی واضح امتیاز نہ تھا۔ میراث معاہدے اور اس قسم کے امور عربوں کے نزدیک خدا کے اس قانون کی ہدایت اور اجازت کے تابع تھے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑیے وحی مآزل ہوا تھا۔ مثلاً جو حق سورۃ میں جو مدنی زمانے کی آخری سورتوں میں سے ہے، بیتا ملی کی نگرانی میراث نکاح اور اس قسم کے دوسرے مسائل کا قانون ان معاشری حالات کے مطابق بیان کیا گیا ہے جو اس وقت مدینے میں رائج تھے۔ لیکن یونانی اور ایرانی علاقوں میں فاتح عربوں کو نسبتاً پیچیدہ حالات سے سابقہ پڑا، ایسے حالات سے جن کے لیے الہامی قانون میں کوئی تجویز نہ تھی۔ اگرچہ جو کچھ اس میں موجود تھا، وہ نفس موضوع سے اتنا متعلق ضرور تھا کہ اس کو وحی سے غیر متعلق قرار نہیں دیا جاسکتا تھا۔ الہامی احکام کو نظر انداز کرنا اور ان کی

بگے غیر ملکی قوانین کو دینا ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ اگرچہ دور جدید کی سلطنت عثمانیہ میں کیا گیا ہے، مگر اس پر بھی سخت احتجاج ہوئے ہیں۔ پہلی صدی ہجری میں تو یہ قطعاً ناقابل برداشت ہوتا، کیونکہ جو جماعت بھی حکومت سے مطمئن نہ ہوتی اسے مملکت اسلامی کے خلاف بغاوت کا بہانہ بنا لیتی، جو صرف روایت نبویؐ کی شہرت پر قائم تھی۔ ہم بلا تکلف یہ عرض کر سکتے ہیں کہ بنو امیہ کو اس تجربے کے آزمائے میں کوئی تکلف نہ ہوتا، مگر یہ بہت خطرناک تھا۔ اب صرف یہ صورت باقی رہ گئی تھی کہ قانون میں وسعت پیدا کی جائے تاکہ اس میں نئی ضروریات شامل ہو جائیں اور بنی امیہ کے دور میں بیشمار احادیث وضع کر لی گئیں جن میں ایسے حالات کی نسبت نبیؐ زکریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال یا اعمال پیش کیے جاتے تھے، جو ان کو کبھی پیش نہ آئے تھے۔ ان احادیث کے موضوع کہنے سے ہاری مراد یہ نہیں ہے کہ یہ سب کی سب جعلی تھیں، اگرچہ بہت سی قطعاً جعلی بھی تھیں، جن کی غرض صاف ظاہر ہے کہ ان کے ذریعے سے غالب و حکمران جماعت کے حقوق بڑھانے اور قبیلہ قریش کے تفوق کو ظاہر کرنا مطلوب ہے وغیرہ۔ لیکن زیادہ تر یہ اس معنی میں موضوع ہیں کہ یہ قانونی افسانے ہیں، جن میں حقیقی قانون کی خامی کی عدل و انصاف کی خاطر اصلاح کی کوشش کی گئی ہے۔ جب بالکل نئے حالات رونما ہوتے تھے تو سوال کیا جاتا تھا کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں کیا کرتے،“ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پرانے صحابہ جن کی تسلیم تاحول نبویؐ میں ہوئی تھی، اور جنہیں اس امر کا یقین تھا کہ ان کا نقطہ نگاہ بھی دراصل وہی ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا، یہ بیان کرتے ہیں ذرا آمل نہ کرتے تھے، کہ اس حالت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کیا ہوتا اور ان کا بیان یقیناً صحیح ہوتا تھا لیکن وہ اپنی شہادت کو ایسے الفاظ میں بیان کرتے تھے، یا ان کے بعد اور اشخاص نے ایسے الفاظ میں بیان کیا جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے درحقیقت ایسا ہی کیا تھا یا کہا تھا۔ اور بعد کوئی پشت میں نئے مسائل پیدا ہوئے تو اس مفروضے کے تسلیم کرنے میں ذرا دشواری محسوس نہ ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معقول اور منصفانہ حل کو تسلیم کر لیا ہوتا جو

رومی متقنین تجویز کرتے ہیں۔ اس طرح سے رومیوں کا قانون دیوانی اسلامی روایات میں شامل ہو گیا۔ (دیکھو سنٹی لمانا کی کتاب Code civil et Commerical tunisien مطبوعہ طرابلس ۱۹۹۸ء) یہ تو ذمہ نہیں کرنا چاہیے کہ عربیہ والی اور قاضی رومی قانون کا مطالعہ کرتے تھے، واقعہ صرف یہ ہے کہ انھوں نے اس کی دفعات کو طرح سے شام و مصر میں رائج پایا ان کو قبول کر لیا، اور اس طرح سے اس کے عام اصول کو ان عدالتوں کے دستور سے یکساں کر لیا جو پہلے سے موجود تھیں۔ احادیث میں اکثر مقامات پر ایسا مواد ملتا ہے جس کی اصل کا تعلق تفسیری یہودی اور یہی ماخذوں میں ملتا ہے، اگرچہ ان کا تعلق عبادات اور غیر مرنی عالم کے بیان سے ہے، اور جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کس قدر جلد اسلام ان عناصر کو جذب کر لیتا تھا، جن کے ساتھ اس کا اتصال ہوتا تھا۔ جہاں تک قانون دیوانی کی حقیقی ضروریات کا تعلق ہے بڑا ماخذ رومی قانون تھا، اور احادیث کا بڑا حصہ ان ضروریات پر مشتمل ہے۔

بنی امیہ کے دو کے ختم سے پہلے مسلمانوں میں حکمی فقہ کا نشو و نما نہیں ہوا، اور انھوں نے احادیث کی ترتیب اور ان کی انتظامی جانچ پڑتال کا کام شروع نہیں کیا۔ فقہ کے شروع میں دو مذہب تھے، ایک حنبلی اور دوسرا ایرانی شامی مذہب نے اپنے نظام کو امام اوزاعی (متوفی ۱۵۰ھ) کی قیادت میں مرتب و مدون کیا، اور مجبوراً تک یہ اسلامی دنیا کے ارتقاء میں جاری رہا جو پہلے سلطنت بازنطینی کا جسر و تھیں، ایرانی مذہب کی ابتدا امام ابوحنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ) سے ہوئی تھی، اور جو کہ عباسیوں نے اور خلافت عراق میں منتقل کر دیا تھا، اور امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابو یوسف (متوفی ۲۴۰ھ) نے رائج کیا تھا، جو خلیفہ ہارون الرشید کے قاضی تھے، اس لیے شامی مذہب کے مقابلے میں اسے جودت حاصل تھی۔ یہ بنی عباس کے دربار کا سرکاری

۱۔ حضرت مصنف اس امکان کو نظر انداز کر رہے ہیں، کہ بطور خود بھی بعض مائیں اقوام میں پیدا ہوتی ہیں، اور نقل و تحویل ہمیشہ لازمی نہیں ہوتے۔ مترجم۔

مذہب بن گیا، اور وسط ایشیا شمالی ہند اور جہاں جہاں ترکی عنصر کا قلعہ ہے وہاں یہ اب بھی رائج ہے، بخلاف اس کے شامی نظام اب متروک ہو چکا ہے امام ابو حنیفہ کا نظام ان طریقوں کی سنجیدہ اور معتدل نظر ثانی پر مشتمل ہے جو پچھلے اور ترقی یافتہ تمدن پر اسلامی اقتدار کے پھیلنے کے ساتھ ہی مستقل ہونے لگے تھے۔ بنی امیہ کے دور میں فقہا قانون کی کوتاہی کو اپنی رائے سے پورا کر دیا کرتے تھے، جس کے معنی یہ تھے کہ حق والی نصاب کا تصفیہ کرتے وقت ایسے شخص کی رائے سے کام لیا جا رہا ہے جو رومی قانون کی تریب پا چکا ہے۔ اس ابتدائی دور میں ”رأے“ کے معنی میں کوئی ذمہ کا پہلو نہ تھا، اور یہ اس نظریے پر مبنی تھی کہ حق والی نصاب کا عقل و وجدانی طور پر ادراک کر سکتی ہے، اس طرح سے صواب و خطا کا ایک خارجی معیار فرض کر لیا گیا تھا، جس کو فلسفیانہ تحقیق سے سمجھ سکتے ہیں، اور یہ ایسا نظریہ ہے جس سے ان یونانی تصورات کا اثر ظاہر ہوتا ہے جو ضابطہ دیوانی میں مضمر ہیں لیکن بنی عباس کے دور میں اہل سنت کی طرف سے ایک رد عمل ہوا، جس کی بنا پر رائے کے استعمال کی تحدید ہو گئی اور امام ابو حنیفہ کے یہاں اس تحدید کے اثرات نمایاں ہیں۔ امام ابو حنیفہ اپنے نظام میں اولاً اہمیت ایسے صریح نص کو دیتے ہیں جس کا تعلق قانون دیوانی سے ہو، احادیث کی شہادت سے انہوں نے بہت کم کام لیا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ قیاس کو استعمال کیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی نئی صورت کا کسی ایسی قدیم صورت کی تمثیل پر فیصلہ کیا جائے جو قرآن میں موجود ہو۔ انہوں نے استحسان سے بھی کام لیا ہے جس کے معنی ایسا فیصلہ کرنے کے ہیں جو بظاہر حق والی نصاب کے مطابق ہوگا۔ یہ الہامی قانون کے منطقی نتائج سے کچھ ہٹا ہوا ہو۔ صرف اس آخری صورت میں

امام مصنف کے خیال کے بموجب عقل سے صرف رومی قانون کے بانی ہی بہرہ ور تھے اس کے علاوہ ہر تہی دنیا سے عقل سلب ہو گئی۔ ابھی آپ فرما رہے تھے کہ مسلمانوں نے رومی قانون کا باقاعدہ مطالعہ نہ کیا تھا، اور اب فقہ کی رائے رومی قانون کے ماہر کی رائے ہو گئی تو رومی قانون میں ہمارے حاصل کیے بغیر حق والی نصاب کے مطابق کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ مترجم

وہ رائے کو تسلیم کرتے ہیں، اور وہ بھی ایسی صورت میں کہ صریح بے انصافی کا اندیشہ ہو اس طرح سے امام ابو حنیفہ کا نظام اسلامی قانون کے اور تمام مذاہب سے زیادہ وسیع زیادہ مشتمل اور زیادہ معقول تھا مگر یہ فرض کرنا درست نہیں کہ یہ اب بھی معتدل اور معقول ہے، کیونکہ رفتہ رفتہ استحسان کے مطابق جو فیصلے ہوئے وہ ٹھوس نظائر بن گئے، اور حنفی قانون بنیر کسی ہچک کے اسلام کے ادائل قرون وسطیٰ کے صرف ان مقررہ فیصلوں کو ظاہر کرتا ہے۔ انگریزوں کی عدالت کا بھی یہی حال ہے۔ قدیم زمانے میں عدل و انصاف میں عدالت کے فلسفیانہ اصول کا رفرمانظر آتے ہیں جن سے عام قانون یا رواج کے تقاضے کی اصلاح ہوتی ہے، لیکن زمانہ حال کا عمل ان اصول کو تجربہ نظر کی صورت میں پیش کرتا ہے، جو اسی قدر سخت اور رسمی ہوتی ہیں جتنا کہ خود عام قانون۔ پہلے کہ چکے ہیں کہ استحسان سے رومی قانون اور فرائی فلسفے کا اثر ظاہر ہوتا ہے، اور ان دونوں کے نزدیک صواب و خطا کا ایک خارجی معیار ہوتا ہے، جو تحقیق سے دریافت ہو سکتا ہے۔ رومی قانون میں جو کچھ روائی تعلیم کا غلبہ ہے اس لیے یہ اس انکشاف کو وجدانی قرار دینے پر مائل ہے۔ اگر تائید میں کوئی اور شہادت نہ ہوتی، تو ہمیں یہ کہنے میں تامل ہوتا کہ استحسان کی بنیاد لازماً یونانی ہے، لیکن جب ہم امام ابو حنیفہ کے تصورات کا ان کے ہم عصر و اصل بن علی کی تعلیم الہیات سے مقابلہ کرتے ہیں، تو ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ دونوں میں ایک ہی طرح کے اثرات کا رفرمانہ اور اصل کے یہاں یہ یقیناً یونانی فلسفے سے ماخوذ ہیں ہم یہ فرض کرنے میں تو قطعاً حق بجانب نہ ہونگے کہ امام ابو حنیفہ نے کبھی فلسفیانہ ان یا رومی قانون کا سامنا کیا تھا لیکن انہوں نے ایسا نہ پایا ہے جب وہ عام اصول جو ان ذرائع سے ماخوذ تھے، اسلامی فکر میں عبارت کرنے لگے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ان کی تعلیم ان اصول کے اطلاقی کو ایک نظام کے مطابق محدود کرنے پر مائل ہے۔ رائے ۶۷، مسلمانوں کا خیال تھا کہ شر و شرک کا مدافع خدائے تعالیٰ کی مرضی پر ہے، جو جس بات کو مناسبت سمجھتا ہے اس کا حکم دیتا ہے اور جس امر سے چاہتا ہے منع فرما دیتا ہے۔ فلسفیانہ ان کے اثر سے یہ تصور پیدا ہوا کہ یہ اقتیارات یونانی بلا وجہ نہیں کر دیے گئے ہیں، مگر یہ شر کی ماہیت میں طبعاً فرق ہے، اور خدا کے اوامر و نواہی اس معیار کے مطابق ہیں، سنے وہ عادل ہے۔

مسلمانوں میں اہل سنت والجماعت کے فقہ میں چار مذاہب ہیں جن سے قانون شریعت کی بحث میں جائز اختلافات کا پتا چلتا ہے۔ انھیں بعض اوقات فرقے کہہ دیا جاتا ہے، جو بالکل لغو بات ہے۔ یہ چار فرقے نہیں ہیں کیونکہ ان چاروں کی تمام مختلف آرا کو مساوی طور پر راسخ العقیدہ یا رشادی مانا جاتا ہے ابو حنیفہؒ کے تابعین کی تعداد ان مذاہب میں سب سے زیادہ ہے۔ اس مذہب کے مقابلے میں باقی چاروں مذہب کم و بیش انتہا پسند ہیں۔ ہم عصر مالک ابن انس (متوفی ۱۸۱ھ) استحسان کے علانیہ خلاف تھے، اور اس طرح سے رائے کے تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ اس کے بجائے انھوں نے اصطلاح یا مصلحت عامہ کی اصطلاح تجویز کی اور قیاس کے نظر انداز کرنے کو صرف اس صورت میں جائز قرار دیا جب اس کے منطقی نتائج جماعت کے لیے مضر نہ ہوں۔ فرق صرف لفظی معلوم ہوتا ہے نہ کہ کوئی اہم تغیر لیکن اس کی تہ میں جو محرک کام کر رہا ہے وہ ظاہر ہے، اور اس سے راسخ العقیدہ رد عمل کا پتا چلتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے حدیث کی شہادت پر بہت زور دیا اور اس پر اجماع کے اصول کا اضافہ کر دیا، جو ان کے نظام میں مدینے کا عام رواج ہے۔ نظری طور پر بے شک ابن مالکؒ کا استدلال صحیح تھا۔ مملکت اسلامی کی تشکیل مدینے میں ہوئی تھی۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ان اصحاب کے طرز عمل پر مدینے کے مقامی رواج سے زیادہ اور کسی شے سے اتنی صاف روشنی نہ پڑ سکتی تھی۔ ساتھ ہی ابن مالکؒ نے حدیث کو بہت اہمیت دی۔ اور اس میں شک نہیں کہ احادیث کی چھان بین اور ان کے حکمی انداز میں جمع کرنے کی ابتدا ان کے مجموعہ مؤرخوں سے ہوئی ہے۔ اس زمانے میں مالکی مذہب کے پیرو بالائی مملکت مصر کے مغرب میں شمالی افریقہ میں پائے جاتے ہیں۔ تیسرے امام الشافعیؒ (متوفی ۲۰۴ھ) ابو حنیفہؒ اور ابن مالکؒ کے درمیان ایک بین صورت اختیار کرنے میں اور ان کے نزدیک اجماع کے معنی اسلام کے عام دستور کے ہیں نہ کہ صرف شہر مدینہ کے دستور کے۔ چوتھے امام احمد ابن حنبلؒ بالکل انتہائی صورت اختیار کرتے ہیں، جو قرآن اور حدیث کے قریبی اتباع کی طرف لوٹ آتی ہے۔

اہل سنت خصوصاً بغداد کے اہل سنت میں ان کے مذہب کو بڑا وزن حاصل تھا، لیکن اب یہ صرف عرب کے دور افتادہ مقامات میں باقی ہے۔

صنعت و فنون میں بہترین شہادت تعمیر اور ہندسہ ہے۔ ان میں عربوں کو کوئی سلیقہ نہ تھا، اور انھیں اپنی عدم قابلیت کا احساس تھا۔ قدیم نرسا جدمحض احاطے کی صورت رکھتی تھیں جو صرف ایک سیدھی سڑکی دیوار سے گھرا ہوا ہوتا تھا۔ لیکن بنی امیہ کے پہلے خلیفہ معاویہؓ کے تحت ایک نئی قسم کا طرز تعمیر پیدا ہوا، جنہوں نے کوفے کی مسجد کی تعمیر میں ایرانی غیر مسلم معماروں سے کام لیا۔ اور انہوں نے اس انداز تعمیر پر کام کیا، جو پہلے سے ساسانی بادشاہوں کے زمانے میں مروج تھا۔ اس مسجد میں قدیم احاطہ تو باقی رکھا گیا، مگر صحن کے گرد محراب دار چیمت بنائی گئی جو تیس تیس ہات بلند ستونوں پر قائم تھی، اور ان کو پہلے کی قلابوں پر سیسے کی نستونوں سے قائم کیا گیا تھا۔ اس سے محراب دار چورخہ عمارت تمام جامع مساجد کا عام نمونہ بن گئی اور آخر ترکی دور تک یہی نمونہ باقی رہا، جب کسی حد تک اس کی جگہ باز لطیفی قبة نے لے لی۔ قبة یا گنبد کا پہلے مقبروں کی چیمت کے لیے استعمال ہوتا تھا، جو یا تو اکیلا اور الگ تھلگ ہوتا تھا، یا اس کے ساتھ مسجد ہوتی تھی۔

اسی خلیفہ معاویہؓ نے کوفے کی مرمت میں اینٹ اور چونا استعمال کیا کہ اور مرمت کا کام انجام دینے کے لیے ایرانی کاری گروں سے کام لیا۔ (سلسلہ ۱) میں بنی امیہ کے پانچویں خلیفہ نے کہیں طوفان سے جو نقصان پہنچ گیا تھا، اس کی مرمت کرائی اور اس کے لیے شام کے ایک عیسائی ہمار سے کام لیا۔

اس کے بعد کے خلیفہ ولید کے زمانے میں فسطاط کی قدیم مسجد جو اب مسجد عمرو کے نام سے مشہور ہے، اس کو یحییٰ بن خنظلہ نے از سر نو تعمیر کیا، جو غالباً ایرانی تھا۔ پرانی مسجد محض احاطے پر مشتمل تھی۔ اس کے بعد قدیم ترین مسجد قاہرہ میں مسجد ابن طولون ہے، (سلسلہ ۲)۔ اس کا معمار جمعی غیر مسلم تھا۔ یہ عیسائی ہے اور اس کا نام ابن کاتب الفرنگی ہے۔

ابتدائی زمانے ہی میں نہیں بلکہ عباسیہ کے زمانے میں بھی مسلمان تعمیر اور آرائش کے لیے کثرت یونانی اور ایرانی اور کسی حد تک قبلی سماروں انجینروں اور صناعوں پر سحر و سحر کرتے تھے۔ دوسری صدی ہجری میں ہم دیکھتے ہیں کہ شہنشاہ بازنطینی جامعہ قریطہ کی آرائش کے لیے بچے کاری کے کام کرنے والے اور قطار چو کے (مائل) بھیجتا ہے۔

اصل کے لحاظ سے مسلمانوں کا فن بازنطینی ہے، لیکن ایرانی واسطے سے گزرنے کی بنا پر بازنطینی فن نے ایک خاص رخ اختیار کر لیا۔ اور اس واسطے کا رنگ اس تمام کام پر چلےا ہوا ہے، جو اتھوی دور کے ختم تک انجام پایا ہے صرف مغرب میں اندلس اور کسی حد تک شمالی افریقہ میں، ہم بعد کے زمانے میں بہت بازنطینی اثر پاتے ہیں لیکن وہ ایرانی فن جو آخر ساسانی دور میں عالم وجود میں آیا، خود زیادہ تر بازنطینی نمونوں سے ماخوذ تھا، اور خسرو اول نے جن صناعوں کو بلاستھا، ان کا رائج کیا ہوا تھا (۳۷۲ء)۔ لیکن اس ابتدائی منزل میں بھی ایرانی اور مشرقی بازنطینی کام میں کچھ ہندی اثرات بھی نمایاں معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً سب کی کمان کا استعمال جو پہلے مغربی ایشیا میں دریائے فرات کے کنارے پر داتا کے گر جا میں سب سے پہلے دکھائی دیتی ہے۔ لیکن قبل اسلامی دور میں ہندوستان کی سب والی کمان نفس آرائش کے لیے استعمال ہوتی ہے، اور تعمیر میں استعمال نہیں ہوتی۔

پس ظاہر ہے کہ فنون اور تعمیر میں اسلام کا کام یہ تھا کہ اس نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں کو ایک مشترک زندگی میں مربوط کر دیا، جس کی بدولت شام عراق، ایران، شمالی افریقہ اور اندلس ایک ہی طرح کے اثرات کے حصہ دار بن گئے جو دراصل یونانی یا یونانی ایرانی تھے ہندی عنصر بالکل ثانوی حیثیت رکھتا ہے جو براہ راست ایران کے واسطے سے داخل ہوا۔ اسلام کے ظہور سے پہلے بازنطینی فن مصر میں مقامی نمونوں کو قطعاً خارج کر چکا تھا، اور ایران میں بھی زیادہ تر یہی صورت تھی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام نے ایک نیم بازنطینی طرز پیدا کیا، جس کی امتیازی خصوصیات ایرانی صناعات کی حد و پر

بنی تھیں مگر جو کبھی کبھی بازنطینی صناعتوں کی آمد سے بہتر سطح تک پہنچ جاتا ہے طبیعی یہی عام باتیں اشیائے کلی کے تیار کرنے اور سودات کے مطالعہ کرنے کی نسبت کہی جاسکتی ہیں، اگرچہ یہاں اس قرآنی ممانعت کی پابندی کی وجہ سے کہ جاندار اجسام کی قصا ویرست بناؤ جس کی صفہ کہیں کہیں پابندی کی گئی ہے اور جس کا ایران و اسپین میں سب سے کم لکھا گیا گیا ہے، اناتش میں بناتاتی اشکال اور ہندسی نمونوں پر زیادہ زور دینے کا موجب ہوئی۔

حکمت و فلسفے کے میدان میں ہمیں عباسیہ کے دور کا کافی مواد ملتا ہے، مگر جو اسیبہ کے زمانے میں کوئی مواد نہیں ملتا۔ ہم جانتے ہیں کہ اسکندریہ کا مدرسہ طبی جاری رہا۔ اور ہمیں ایک عیسائی اصف کا نام ملتا ہے، جو ہرینز کی کتابوں کا ماہر تھا، جو علوم غفی جادو و مہوسی اور نجوم کا امام تھا، اور زیادہ تر اسی کی وجہ سے مصری حکمت کا رخ سحر کی طرف پلٹا ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک نوجوان رومی تلاش کرتا ہوا، اس کے پاس پہنچا اور اس کا شاگرد ہو گیا اور اپنے استاد کی موت کے بعد یوروشلم کے قریب ایک خانقاہ میں گوشہ نشین ہو گیا۔ بعد کو شاہزادہ خالینزید اموی (متوفی ۷۹۷ء) اس میریونوس کا شاگرد ہو گیا۔ اور اس سے کیمیا طلب اور ہیئت کی تعلیم حاصل کی۔ خالد نے تین رسالے تصنیف کئے، ان میں سے ایک میں وہ اپنا اور میریونوس کا مکالمہ بیان کرتا ہے۔ دوسرے میں وہ یہ بیان کرتا ہے کہ اس نے کیمیا کا مطالعہ کس طرح سے کیا۔ اور تیسرے رسالے میں وہ ان رموز و اشارات کی تشریح کرتا ہے، جن کو اس کے استاد نے استعمال کیا تھا اس سے بہت پہلے علمی و طبی فنون ایران پہنچ چکے تھے، لیکن ان علوم کا بڑا مرکز ہونے کی حیثیت سے اسکندریہ کی شہرت پورے اسی دور میں باقی رہی۔

اسی دور کے ختم یونانی فکر کا اثر اس تنقید کی صورت میں ظاہر ہونے لگا، جو اسلامی الہیات کے مسئلہ نظریات پر ہونے لگی۔ فقہ کی طرح سے یہاں بھی ہمارے پاس یہ فرض کرنے کی کوئی بنیاد نہیں ہے، کہ اس منزل پر مسلمان یونانی مواد سے براہ راست واقف تھے۔ بلکہ ان کے عام تصورات ان لوگوں سے میل جول کا نتیجہ تھے، جو ایک عرصے سے یونانی اثرات کے تحت تھے، خصوصاً عیسائیوں

سے جن کے یہاں نفسیات مابعد الطبیعیات اور منطق کے مقدمات ان موضوعوں کی نوعیت کی بدولت جن پر ابن نظری اور موحدا الفطریہ مباحثے کرتے تھے، الہیات کے میدان پر دست درازی کرتے جا رہے تھے، کیونکہ ان مباحثوں کا تعلق زیادہ تر نفسیاتی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل سے ہوتا تھا۔ ان تصورات سے واقف ہونے کے بعد مسلمانوں کو خود اپنی الہیات میں دشواریاں محسوس ہونے لگیں۔ جو ابھی صرف جزواً مرتب ہوئی تھیں، اور ان کے مذہبی نظریات کی تشکیل ایسی جماعت میں ہوئی تھی جو فلسفے سے قطعاً نا آشنا تھی۔ بعض قدیم طرز کے مسلمان تو ان سوالات کا صریح انکار کی صورت میں جواب دیتے تھے، اور یہ تسلیم ہی نہ کرتے تھے کہ کسی دشواری یا غور و خوض کے لیے کسی مسئلے کا وجود ہے وہ کہتے تھے کہ عقلی، دینی، الہی پر استعمال نہیں کیا جاسکتا ۸۲ وحی کی نسبت حجت کرنا یا اس کی حمایت کے لیے بحث، مزاحمت کرنا دونوں بدعت ہیں۔ لیکن بعض لوگ قرآن پر ایمان رکھتے ہوئے زیر بحث، مباحثے کے دباؤ کو محسوس کرتے تھے، اور اس کی کوشش کرتے تھے کہ ان کا بیان فلسفے کے اصول کے مطابق ہو جائے اور ان مسائل پر بحث ہوئی ان کا تعلق (۱) کلام الہی کی وحی سے اور (ب) مسئلہ اختیار سے تھا۔

(۱) نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) وحی کے خدا کی طرف سے نازل ہونے کا ذکر فرماتے ہیں، اور ام الکتاب کا ذکر اس طرح سے فرماتے ہیں کہ اس سے اس منبع کا پتا چلتا ہے جہاں سے وحی حاصل ہوتی ہے۔ ممکن ہے اس کا تعلق اس تصور سے ہو جس کا کلمہ اظہار ہے اور اس بارے میں نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) عیسائی یا یہودی نظریات سے متاثر ہوں، جن پر دراصل ایک طرح کا فراطنی رنگ ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ام الکتاب کی نسبت واضح نظریہ نہیں رکھتے تھے۔ ابتدائی زمانے ہی میں یہ خیال رائج ہو گیا تھا کہ قرآن کا وجود پہلے سے تھا، اگرچہ الفاظ میں اس کا اظہار نہ ہوا تھا، قرآن کے معنی حکمت الہی کا جزو ہونے کے لحاظ سے ابدی ہیں۔ اگرچہ اسے الفاظ کا جامہ زمانے اندر پہنایا گیا اور پھر اس کو نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) تک پہنچایا

۱۔ مصنف متعصب عیسائی ہے اور بکثرت اس قسم کی لائینی باتیں کہتا ہے۔ مترجم

تیا۔ یہی قرآن کی سورہ ۸۰ آیت ۵ کی بنا پر اب اہل سنت کا عقیدہ ہے اس کو ”مفرز اور راست باز کاتبوں کے ہاتھوں“ نے لکھا۔ اس کے معنی یہ لیے جاتے ہیں، کہ خدا کے ارشاد پر با فوق الفطرت وجودوں نے اسے بہشت میں تحریر کیا، اور اس کے بعد یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا گیا۔ مگر آیت کے یہ معنی ہونے لازمی نہیں ہیں۔^{۸۳} کیونکہ ممکن ہے اس کا تعلق ان وحیوں سے ہو، جو سابق میں یہود و نصاریٰ پر نازل ہوئی تھیں، جنہیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم برحق تسلیم فرماتے تھے مگر جن میں بعد کو تحریف ہو گئی تھی۔ اس لحاظ سے قرآن محض حقیقت الہی کا صحیح بیان ہے، جس کو ان ابتدائی وحیوں نے نامکمل طور پر پیش کیا تھا۔ انوی دور میں ایسے حلقوں میں جو غلیغہ سے بھر دی نہ رکھتے تھے جب ایک سخت قسم کی راسخ العقیدتی عالم وجود میں آہی تھی، یہ خیال پیدا ہوا کہ قرآن کے الفاظ بھی خدا کی طرح سے ابدی ہیں، اور یہ صرف تحریر میں زمانے کے اندر آتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمہ ابدی کا نظریہ عیسائیوں کے نظریہ لوگوس (کلمے) سے پیدا ہوا ہے۔ اس کا پتا دراصل سینٹ جان و مشقی کی تعلیم تک چلتا ہے جو بنی امیہ کے ایک بادشاہ یزید ثانی یا ہشام کا مفہد مملکت تھا (متوفی ۱۶۰ھ/۷۷۵ء) اور اس کے شاگرد تھیوڈور البوکرا (وفات ۲۱۷ھ/۸۳۲ء) جو عیسائیوں کے لوگوس (کلمے) کا ابدی باپ سے تعلق ظاہر کرتے ہوئے تقریباً وہی اصطلاحات استعمال کرتا ہے جو اسلامی اہل بیات میں قرآن یا وحی شدہ کلمہ و خدا کا تعلق کا ظاہر کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ (دیکھو فان کریئر Straifzuege صفحہ ۹۰) ان دو عیسائی مفہنین کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان اور عیسائیوں میں مذہبی بحثیں عام طور پر ا کرتی تھیں۔ معتزلی جن کا دراصل بن عطا کو عموماً بانی خیال کیا جاتا ہے عقلی سیلانات رکھنے والا ایک فرقہ تھا۔ یہ لوگ ابدیت قرآن اور اس دعوے کے مخالف تھے کہ قرآن غیر مخلوق ہے، کیونکہ اس سے ان کے نزدیک ایسی ہی شخصیتیں داخل ہو جاتی ہیں جو عیسائیوں کی تثلیث کے اشخاص کے مشابہ ہیں، اور بلاشبہ ان کے یہ خیالات سینٹ جان و مشقی کے اس انداز بیان سے متاثر ہوئے تھے جس میں اس نے مسئلہ تثلیث کو پیش کیا تھا۔ چونکہ خدا کی صفات میں سے ایک حکمت ہے جس کا خدا صاحب ہوتا ہے، جو ایسی شے نہیں ہے جسے خدا نے پیدا

کیا ہو، بلکہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ ہے، یہ حکمت بعینہ خدا بھی نہیں ہے، بلکہ اس کی ہلک ہے، اس لیے معتزلہ کہتے تھے کہ خدا کی طرح ابدی مگر اس کے علاوہ ہے۔ اور اس طرح ابدی قرآن مرکز الوہیت کا دوسرا شخص ہو گا، اور خدا مطلقاً ایک نہ ہو گا، المذہب معتزلی جس کے زہد کی بنیاد پر اس کا بہت احترام کیا جاتا تھا، ان لوگوں کو جو ابدیت قرآن کے قائل تھے صاف طور پر شرک کہتا ہے۔ معتزلہ خود کو اہل التوحید والعدل کہتے ہیں، اور ان کے نام کے پہلے جزو سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توحید باری کے عقیدے کے صرف وہی صحیح حامی ہیں۔

انسان کے صاحب اختیار ہونے یا نہ ہونے کے متعلق یعنی خدا کے قادر مطلق اور عالم کل ہونے کی نسبت، قرآن کا دعویٰ قطعی ہے۔ وہ تمام دنیا کا عالم و مدبر ہے، اور اس لیے افعال انسانی اور ان کی جزو سزا کو بھی اس میں شامل ہونا چاہئے ”زمین پر یا خود سمجھارے اندر کوئی مصیبت ایسی واقع نہیں ہوتی جس کو ہم نے پیدا نہ کیا ہو۔ یہ کتاب میں (پہلے سے) موجود تھی“ (قرآن ۵۴-۲۲) ”ہر شے کو ہم نے اپنے فیصلوں کی کتاب میں میں درج کر دیا ہے“ (قرآن ۳۶) ”اگر ہم چاہتے تو یقیناً ہر نفس کو ہدایت دیتے، لیکن ملاحظہ فرمائیے، یقیناً میں جہنم کو جنوں اور انسانوں سے ایک ساتھ بھروں گا۔“ (قرآن ۳۲-۱۳) لیکن اخلاقی کردار کی طرف رجوع کرنے کے لیے ایک قسم کی ذمہ داری اور اسی لحاظ سے انسان کے با اختیار ہونے کی ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اخلاقی تکالیف اور ذمہ داری اور خدا کی غیر محدود قوت کے تناقض کو محسوس نہیں کیا تھا۔ لیکن اموی دور کے ختم کے قریب ان کے منطقی نتائج پر زور دیا گیا۔ ایک طرف قدری یعنی اختیار انسانی کے حامی تھے۔ یہ نظر یہ سب سے پہلے معبد الیوتھی (دفات سنہ ۱۰) کی تعلیم میں نظر آتا ہے جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ سبویہ ایرانی کا شاگرد تھا۔ اور دمشق میں تعلیم دیتا تھا۔ ابتدائی زمانے کے قدریہ کے بہت کم حالات معلوم ہیں۔ لیکن یہ کہا جاتا ہے کہ سبویہ کو خلیفہ عبدالملک نے مرواڈا لاس تھا۔ اور خلیفہ یزید ثانی (سنہ ۱۰۱) ان کے خیالات کا مؤید تھا۔ دوسری طرف جبریہ تھے۔ یہ شہید جبریت کے قائل

تھے۔ اس فرقے کی ابتدا اجہم بن صفوان ایرانی (متوفی ۱۱۱ھ) سے ہوئی تھی۔ اختیار یاجربیت کی نسبت یہ کہنا تو بے بنیاد ہے کہ یہ ایرانیوں کے قبل اسلامی عقائد سے ماخوذ ہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں جہتوں میں فطری الہیات سے منطقی نتائج ایرانیوں نے مرتب کیے تھے، اور اس میں شک نہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور میں الہیاتی یہی تھے۔ مگر یہ واضح رہے کہ تقدیریت کا کامل نشوونما اسلام کی ابتداء سے پوری ایک صدی بعد ہوا ہے، اور اس کے پہلے شارح کو بدعتی قرار دے کر قتل کروایا گیا تھا۔ ۸۶

ابتدائی زمانے کے قدرتی ایرانی الاصل تھے، لیکن جبریت کے خلاف جو رد عمل ہوا اس کی قیادت واصل بن عطاء نے کی، جس کی تعلیم سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی الہیات پر یونانی فلسفے کی تشریحی قوانین عمل کر رہی ہیں۔ واصل حسن ابن ابی الحسن قدری (وفات ۳۱۱ھ) کا شاگرد تھا، مگر وہ اپنے استاد سے الگ ہو گیا تھا، اسی وجہ سے اس کو اور اس کے شاگردوں کو معتزلہ کہا جاتا ہے۔ اور اس کی مصلحت کی وجہ یہ بھی کہ جزا و سزا کی تقسیم میں خدا سے بغاوت ظلم منسوب ہوتا معلوم ہوتا تھا۔ اس منہاجت کی تفصیلات بالکل ثانوی حیثیت رکھتی ہیں، اہم بات یہ ہے کہ معتزلہ خود کو اہل توحید و عدل کہتے تھے، آخری لفظ کے معنی یہ ہیں کہ خدا کے نزدیک حق اور صائب عمل کا ایک خارجی معیار ہے، اس لیے اس کے متعلق یہ تصور نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ عدالت کو نظر انداز کر کے ظلم و استبداد سے کام لیتا ہے۔ یہ تصور یونانی فلسفے سے ماخوذ ہے، کیونکہ پرانے زمانے کے مسلمان خدا کی نسبت یہ کہتے تھے کہ وہ اپنے ارادے کے مطابق عمل کرتا ہے، اور صواب و خطا کا معیار محض اس کے ارادے کے تابع ہے۔

کل انسانی دور میں ہم دیکھتے ہیں کہ فاسخ عربوں کے جو اسلامی دنیا کے فرمانروا تھے، ایسے لوگوں سے تعلقات قائم ہوئے ہیں جن کے ساتھ اگرچہ حقارت سے غلاموں کا سا برتاؤ کیا جاتا تھا، مگر جو حقیقت اپنے فرمانرواؤں کی بہ نسبت زیادہ پختہ ثقافت کے مالک تھے۔ عرب کی مغرورانہ روش کے

۸۴ باوجود بہت کچھ تبادلۂ افکار ہوا اور اسلامی جماعت میں متحدہ جہتوں سے یونانی اثرات سرایت کرنے لگے اور اس طرح شریعت اور اسلامی الہیات میں اموی دور کے ختم تک یونانی فکر کی آمیزش ہونے لگی۔ لیکن یہ بالواسطہ اثر کا دور تھا۔ علم طبیعی اور طب کی چند شاخ مثالوں کے سوا اس امر کی کوئی علامت نہیں ملتی کہ مسلمان مصلوں یا متعلموں نے براہ راست یونانی مواد سے فائدہ اٹھا یا ہو۔ صرف اتنا ہوا کہ انھیں ان لوگوں سے ملنے جلنے کا موقع ملا جو یونانی فلاسفہ و طبیبین کی تصانیف سے واقف تھے۔ ایک حد تک یہ جوش و خروش کے وقفے کا زمانہ تھا، اور اس میں خلافت جس میں بہت ہی مختلف عناصر جمع تھے، نئی زبان اور نئے مذہب کو جذب کر رہی تھی، اور یہ عناصر عام زندگی میں پیوست ہوتے جا رہے تھے۔ بعد کو فرقہ داری اور سیاسی اختلافات کھلنے لگے، بعضی شدید بدگئیوں نہ ہوئے ہوں، لیکن اسلام میں عرصے تک اس معنی میں ایک عام زندگی باقی رہی، اور بڑی حد تک اب بھی باقی ہے، کہ اس کے مختلف حصوں میں مفاہمت ہے، اور اس کی بنا پر کوئی عقلی یا مذہبی اثر سرعت کے ساتھ ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیل جاتا ہے، اور فریقہ و اور زیارت مکہ نے اس اتحاد زندگی کے ترقی دینے اور مختلف حصوں کے مابین رابطہ و ضبط کے بڑھانے میں بہت مدد دی ہے، یہ مفاہمت ہمیشہ ہمدردی اور مودت ہی کا موجب نہیں ہوئی ہے۔ مختلف تحریکیں ایک سرے سے دوسرے سرے تک منتقل ہوتے ہوئے راستے میں بہت کچھ بدل جاتی ہیں۔ لیکن ایک تحریک کی تہ میں ایران میں جو فوٹ محرم ہوتی تھی وہ زس میں سمجھ میں آسکتی تھی۔ (اگرچہ اسے یہاں کتنا ہی ناپسند کیوں نہ کیا جاتا ہو) اور اکثر اوقات ایک علاقے میں جو تحریک شروع ہوتی اس نے جلد یا بدیر باقی تمام علاقوں سے کچھ نہ کچھ تعلق پیدا کر لیا۔ اسلام میں ایسا کوئی اختلاف نہیں ہے جس کی بدولت اوسط انگریز یا داری ایسی مذہبی تحریک کے جلنے اور سمجھنے سے قاصر رہتا ہے جو قبلی یا سرقتی کلیسا میں جاری ہوئی ہو۔ اسلام کی تمام زندگی زیادہ تر روزمرہ کی زندگی میں عربی زبان کے استعمال پر مبنی تھی، یا کم از کم عبادات اور علوم و فنون کی تعلیم کا تو یہی ذریعہ تھی۔ اور یہ بات بڑے ترکی اور ہندی عناصر

کے داخلے سے پہلے بہت موثر تھی، جنہوں نے درحقیقت عربی زبان کو کبھی بھی پوری طرح سے اختیار نہیں کیا ہے۔ اسی وجہ سے مسلمانوں کی عربی بولنے والی جماعت ثقافتی انتقال کا واسطہ ہونے کی حیثیت سے بہت ہی سفید ثابت ہوئی۔ انہی دور اس عام زندگی کے نشوونما کا زمانہ تھا، اس کے ساتھ لازمی طور پر فرقہ واری تقسیمیں بھی ہوئیں، جو مختلف عناصر کے ایک دوسرے بالکل مل جانے کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔



باب (۳)

عجاسیوں کی آمد

امویوں کا دور ظلم و استبداد کا دور تھا۔ اس میں عربوں نے غیر عرب خصوصاً سواحلی یا مفتوحہ علاقوں کے نو مسلموں پر سختیاں کیں جنہیں یہی نہیں کہ وہ بے مساوات نہ دیا جاتا تھا، حالانکہ مذہب اسلام کا یہ قسملہ اصول ہے، بلکہ محض غلام خیال کیا جاتا تھا۔ یہ بات مذہبی تشدد کا نتیجہ ہرگز نہ تھی۔ کیونکہ سب سے زیادہ نو مسلموں کو شکایت تھی، اور نہ یہ نسل عداوت پر مبنی تھی مثلاً سامی اور آریائی قوموں کے اختلاف پر۔ اور نہ ایرانیوں اور مفتوحہ اقوام کے کسی قومی احساس پر مبنی تھی۔ بلکہ یہ محض ایک شتم کا جامع قومی احساس تھا، جس کا باعث وہ نفرت و حقارت تھی جو عرب مفتوحہ اقوام کی نسبت رکھتے تھے مفتوحہ اقوام بھی اپنے مغرور آقاؤں سے متنفر تھیں، اور ان کی نفرت عربوں کی بد انظمامی اور تہذیب و تمدن کی روایات سے ناواقفیت کی بدولت اور بھی شدید ہو گئی تھی اس نفرت کے شدید تر ہو جانے کے اور بھی اسباب تھے بالخصوص ایرانیوں کے لیے۔ ان میں سے ان لوگوں میں جنہوں نے اسلام قبول بھی کر لیا تھا ایک طرح

۹۰. کا نیم مذہبی احساس تھا۔ ایرانیوں کے یہاں یہ دستور چلا آتا تھا کہ وہ ساسانی بادشاہوں کو (جو کیا فی خاندان کے بہادروں کی یادگار تھے جنہوں نے ایران میں امن و امان قائم کر کے ایک قوم کی بنا ڈالی تھی) بلغ کہتے تھے۔ اس کے معنی ٹھیک دیوتاؤں کے تو نہیں ہیں بلکہ خدا کے جسم انسانی میں حلول کرنے کے ہیں۔ تباخ سے خدائی روح ایک فرماں روا سے دوسرے فرماں روا میں حلول کرتی رہتی ہے۔ اور اس طرح سے وہ بادشاہ سے حیرت انگیز قوتیں منسوب کر سکتے تھے اور اس کی حضور خداوندی کا مقام ہونے کے کھانا سے پرستش کرتے تھے۔ اسلامی فتوحات کے وقت ساسانی بادشاہوں کی حکومت ختم ہو چکی تھی، اور خاندان کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ اکثر ایرانی اسلام لے آنے کے باوجود خلیفہ کی اسی طرح سے عبادت کرنا چاہتے تھے جس طرح سے وہ اپنے بادشاہوں کی کیا کرتے تھے، لیکن انھیں وہ نظریہ خاص طور سے ناپسند تھا، جس کی رو سے خلیفہ کی حیثیت ایسے سردار سے زیادہ نہیں ہے، جس کو صحرائی قبائل جمہوری طریق کے مطابق انتخاب کرتے تھے۔ اور یہ بات ان کو ابتدائی بربریت کی طرف عود کرنے کے مساوی معلوم ہوتی تھی۔ مشرقی اقوام سے خود ہم کو جو سابقہ پڑا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس قسم کے تصورات میں بہت کچھ حقیقت پائی جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رومی سلطنت کی رعایا میں ایسے فرمان رواؤں کو معبود بنالینے کا رجحان نہ تھا بجز بعض اس قسم کے لوگوں کے جو زیادہ مشرقی عناصر سے قریبی زائے ہیں روم کی انتہی میں آئے ہوں۔ لیکن جو لوگ ایرانی حکومت کے تحت تھے انھیں معبود بادشاہ کی آرزو تھی۔ ۱۴۱ھ ۱۴۲ھ میں ایک متعصب ایرانی فرقے میں اس جذبے نے خلیفہ کو معبود بنالینے کی صورت اختیار کر لی۔ اور جب خلیفہ نے معبود بننے سے انکار کر دیا، اور ان کے سرغول کو قید خانے میں ڈالوا دیا
۹۱. پہلی الاعلان بغاوت پر برآمد آئے۔ یہ فرقہ رادند یہ کے نام سے موسوم ہے اس فرقے کے لوگوں اور ان کے اکثر ہونٹوں کا یہ خیال تھا کہ چونکہ خلیفہ کو معبود بننے سے انکار ہے، اس لیے وہ جائز بادشاہ ہی نہیں ہے۔ دوسری صدی ہجری سے

لے کر زمانہ جدید تک مسلسل ایسے مدعیان نبوت ہوتے رہے جنہوں نے خدائی کے دعوے بھی کیے ہیں اور ایسے کاسباب قائم بھی جنہیں ان کے تابعین نے معبود بنا لیا ہے۔ ان میں سے جدید ترین بابی تحریک ۱۸۴۴ء سے ۱۸۵۲ء کے بعض ابتدائی مہلولوں میں نظر آتا ہے۔ اگرچہ موجودہ زمانے کی بابت میں کم از کم انگلستان اور امریکا میں مہلول اور قائم کے اندر خدائی روح کی موجودگی کے مسئلوں پر زیادہ زور نہیں دیا جاتا۔

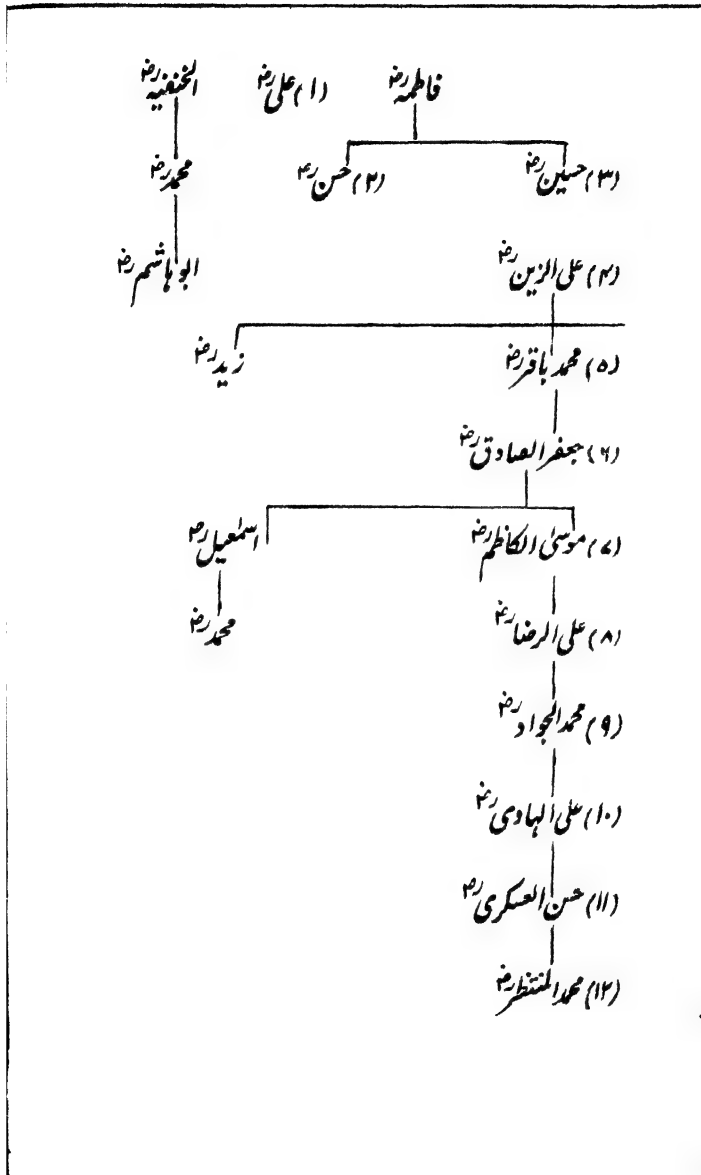
یہ تصورات شیعہ تحریک میں سب سے زیادہ رائج ہیں۔ شیعیت دراصل ایک ایرانی تحریک ہے، اور شیعوں کی دو قسمیں ہیں۔ دونوں یہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلہ خلافت (حضرت علیؓ کی اولاد تک محدود ہے) جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زاد بھائی اور داماد تھے۔ ان کے نزدیک امامت کا آسمانی حق ان کو دیا گیا تھا۔ ان دونوں جماعتوں کے شیعوں میں امامت کے معنی کی نسبت اختلاف ہے۔ ایک گروہ تو صرف یہ کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ علیؓ اور ان کی اولاد کو آسمانی اقتدار حاصل ہے، جس کی رو سے صرف امامی اسلام کے جائز اور ناقابل خطا رہبر ہوتے ہیں یہ معتدل شیعیت اہل مراکش کا مذہب ہے، اور صفا اور جنوبی عرب میں بھی یہی رائج ہے۔ دوسرا گروہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ امام کے اندر خدائی روح ہوتی ہے اور بعض اوقات تو یہاں تک دعویٰ کرتے ہیں، نبی کریمؐ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نعوذ باللہ دعوے سے درمیان میں کو دیڑھے اور خدائی امام علیؓ کی طرف سے امامت کے فرائض انجام دینے لگے۔ شیعیت کی یہ قسم ایران کا سرکاری مذہب ہے اور مغرب کی سمت میں عراق میں اور شرق کی سمت میں ہندوستان میں پھیلی ہوئی ہے۔ دو جدید کئیوں میں نہایت ہی عام عقیدہ یہ ہے کہ امام بارہ ہیں جن میں سے علیؓ پہلے ہیں اور محمدؐ المتظر جو اپنے والد امام الحسنؑ کی وفات پر ۲۵۴ھ (۸۶۸ء) خلیفہ ہوئے آخری ہیں۔ محمد المتظر سند امامت پر فائز ہونے کے بعد ہی سارا میں غائب ہو گئے، جو ۲۶۲ھ سے ۲۶۹ھ عباسیہ کا دارالسلطنت رہا تھا۔ سارا کی مسجد کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے نیچے ایک تہ خانہ ہے اسی میں وہ غائب ہو گئے تھے، اور اسی سے مناسب وقت آنے پر وہ برآمد ہوں گے۔

جس مقام پر وہ برآمد ہونے والے ہیں وہ شیعوں کا مقدس مقام ہے، جہاں شیعہ زائرین زیارت کرنے کے لیے آتے ہیں۔ فی الحال شاہ اور بادشاہ زادے یونین پران کے انہوں کی حیثیت سے حکومت کر رہے ہیں۔ محمد الغنظروال بنو امیہ کے ایک صدی سے بھی زیادہ گزرنے پر غائب ہوئے ہیں، لیکن ہم شیعی تصورات کے میلان کے ظاہر کرتے ہوئے جو بنو امیہ کے زمانے تک میں، اور بالخصوص شمالی ایران میں رائج تھے، اور جو امویوں کی دنیا دراند حکومت کے خلاف بغاوت کے فروغ دینے میں بہت زیادہ موثر ہوئے ہیں، تاریخی سلسلے سے کچھ ہٹ گئے ہیں۔

۹۳ ایک خاص تاریخ سے بھی ایک عجیب و غریب اہمیت وابستہ ہے۔ موالی کی بے چینی اسلامی سن کی پہلی صدی کے ختم پر بہت زیادہ نمایاں ہوئی تھی۔ ایک عام اعتقاد یہ تھا کہ اس صدی کے ختم پر مروجہ حالات ختم ہو جائیں گے بالکل اسی قسم کا اعتقاد مغربی یورپ سلسلہ میں تھا اور توقع تھی سلسلہ میں نہ عالم کا ظہور عمل میں آئے گا۔ بے چینی خصوصیت کے ساتھ زمانہ میں بہت زیادہ تھی، اور یہ لوگ زیادہ تر خاندان علی کے گرد جمع ہو گئے تھے۔

علویوں کے دعویٰ جو خاندان امویہ کی شکست کا بہت بڑا سبب تھے اور جو بالواسطہ ایرانیوں کے آگے بڑھنے کا موجب ہوئے جنہوں نے یونانی ثقافت کے انتقال میں سب سے زیادہ کام کیا ہے اس نسبتی جھگڑے کے ذریعے سے اچھی طرح سے سمجھ میں آتے ہیں۔





حضرت علیؑ کی دو بیویاں تھیں۔ (۱) الحنفیہ جن سے ان کے ایک بیٹا تھا جس کا نام محمد تھا۔ (۲) حضرت فاطمہؑ بنی صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی جن سے ان کے دو فرزند حسنؑ اور حسینؑ تھے۔ حضرت علیؑ کی تمام جماعت کا یہ اعتقاد تھا کہ حضرت علیؑ کو خدائی حق کی رو سے بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت ملنی چاہیے تھی اور وہ پہلے تین خلفاء کو فاصب خیال کرتے تھے۔ خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ کے زمانے ہی میں موالی کا بیچن اور غیر مطمئن عنصر حضرت علیؑ کو اپنا حامی خیال کرنے لگا تھا، اور وہ اوائل اسلام کے سچے جذبے کی رو سے مسلمان بھائی ہونے کے لحاظ سے ان کے حقوق اخوت کے دعوے کی تائید کرتے تھے۔ اس دعوے بندی کا انتہائی اظہار عبدالعزیز بن صباؓ کو مسلم کی تقریروں میں ہوا جو یہودی سے مسلمان ہوا تھا جس نے حضرت علیؑ کے حق خلافت کے خدائی ہونے کے بارے میں دعویٰ کر دیا تھا۔ اظہار ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ ایسا کوئی فطعی خیال نہ رکھتے تھے، مگر خلافت سے محروم کر دئے جانے کی بنا پر کسی حد تک خود کو متضرر ضرور خیال کرتے تھے۔ ۳۳ میں حضرت علیؑ خلیفہ ہوئے تو ابن صباؓ نے اعلان کر دیا کہ وہ صرف خلیفہ ہی نہیں ہیں، بلکہ بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک خدائی روح ان میں منتقل ہوئی ہے، اور اس طرح ہے ان کو فوق الفطری سطح تک بلند کر دیا گیا۔ اس اندازے سے خود حضرت علیؑ نے انکار کیا۔ جب مسئلہ میں ان کو شہید کر دیا گیا تو ابن صباؓ نے کہا کہ ان کی روح ہشت میں چلی گئی ہے، مگر وقت مقررہ پر یہ روح پھر زمین پر اترے گی۔ ان کی روح بازو لوں میں ہے ان کی آواز کرناگ میں سنائی دیتی ہے، بجلی ان کا عصب ہے۔

اموی جماعت نے جس کے سرگروہ معاویہؓ تھے کبھی حضرت علیؑ کی اطاعت نہیں کی، اگرچہ ان کو ان کے تقرر کے جواز میں کوئی کلام نہ تھا۔ حضرت علیؑ کی وفات پر معاویہؓ پانچویں خلیفہ ہوئے۔ لیکن ان کو الحسنؑ یعنی حضرت علیؑ کے صاحبزادے کے دعوے کا مقابلہ کرنا تھا۔ امام حسنؑ نے معاویہؓ سے معاملت کر لی، اور ان کا ۴۰ میں انتقال ہو گیا، عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ انھیں زہر دیا گیا تھا۔ دوسرے بیٹے امام حسینؑ نے اپنے دعوے کے منوانے کی

کو شش کی، مگر انھوں نے کہ بلا میں شہادت پائی۔ امام حسینؑ کی شہادت کے بعد حضرت علیؑ کی جماعت والوں میں سے بعض نے حضرت علیؑ کے ان صاحبزادے کی تائید کی جو انحفیہ کے بطن سے تھے اور ان کو چوتھا امام تسلیم کیا یہ سچ ہے کہ وہ ان حامیوں سے انکار کرتے تھے، مگر ان کے انکار کی کسے پروا تھی۔ ان کے حامی کیساتیوں کے نام سے مشہور تھے۔ اس گروہ کی بنیاد حضرت علیؑ کے ایک آذراد گروہ غلام کیسان نامی سے بڑی کیسانوں نے امام حسنؑ اور امام حسینؑ کے خون کا انتقام لینے کے لیے ایک انجمن بنائی تھی جب سلسلہ میں محمد انحفیہ کا انتقال ہو گیا ہو گیا، تو ان کے متبعین کے دگر وہ ہو گئے، بعض نے ان کے انتقال کے واقعے کو تسلیم کر لیا، اور بعض نے یہ کہا کہ وہ چھپ گئے ہیں، اور وقت آنے پر ظاہر ہو جائیں گے۔ امام مخفی کا یہ تصور ایران کے قدیم تر مذاہب کی میراث تھی، یہ شیعیت کی تاریخ میں بار بار آتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اس جماعت کے دونوں فریق پورے اموی دور میں باقی رہے، اور خلیفہ وقت کو انھوں نے کبھی تسلیم نہیں کیا بلکہ ہمیشہ غاصب کہتے رہے۔ اور اس دن کے منتظر رہے جب حضرت علیؑ اور ان کے صاحبزادوں کا انتقام لیں گے۔

ہمارے لیے امام حسنؑ اور ان کی اولاد پر حیدر غور کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ مدینے میں علویوں کی بغاوتوں میں شریک رہتے تھے، ان میں سے جب ایک بغاوت کو ۱۶۹ھ میں ہوا تیسرے کے زوال کے بہت عرصے بعد وادی یاس میں تو امام حسنؑ کے ایک پڑپوتے اور یس مغرب کی طرف ہجرت کر گئے اور عراق میں ایک معتدل شیعہ خاندان بنی بنا ڈالی۔ پس اس خاندان کی بعد کی تاریخ کا تعلق مغرب کی تاریخ سے ہے۔

اکثر شیعوں کا خیال ہے کہ تیسرے امام یعنی امام حسینؑ کے جانشین ان کے صاحبزادے علی زین العابدینؑ ہوئے ہیں۔ امام حسینؑ امام حسنؑ کی طرح سے صرف حضرت علیؑ کے فرزند ہی نہ تھے، بلکہ حضرت فاطمہؑ کے بھی فرزند تھے، جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں۔ امام حسینؑ کے بارے میں ایک اور دانش بھی جو بالآخر حضرت علیؑ یا حضرت فاطمہؑ کی فرزندگی سے زیادہ اہم ثابت ہوئی عام طور سے یہ فرض

کیا جاتا ہے، کہ ان کے عقد میں ایران کے آخری بادشاہ کی بیٹی آئی تھیں، اور وہ اماموں کی والدہ ہیں۔ اور ایرانی شاہزادی کے ساتھ اس روایتی شادی کو (جس کی تاریخی شہادت بہت شکوک ہے) ایرانی شیعوں نے امامت کا نہایت ہی اہم جز قرار دیا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کا مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ امر کہ اس قسم کی بات کو اس درجہ اہمیت دے دی گئی ہے، صاف طور پر اس امر کا ثبوت ہے، کہ شیعیت کس قدر خارجی اور غیر اسلامی شے ہے۔ ملی زین العابدین کے دو فرزند تھے، زید اور محمد الباقون میں سے زید تو دراصل بن عطا کے شاگرد تھے، اور معتزلہ کی تحریک سے تعلق رکھتے ہیں، ان کو عام طور پر معقولی خیال کیا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے، جیسا کہ آگے چل کر اکثر معلوم ہو گا کہ لیبی مبتدعین کی جماعت عام طور پر بکا زاد فکر سے تعلق پیدا کرتی ہے، اور اکثر فلسفہ یونان کا اتباع کرتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیعیت کی روح رواں اصل اسلام کی مخالفت و عناد ہے، اور یہ ہر ایسی چیز کے ساتھ متحد ہو جانے کے لیے تیار ہے، جو شیعیت اسلامی عقائد پر مخالفانہ محکمہ چینی کرنے کی جانب مائل ہو۔ زید ۹۷ کے متبعین کی ایک جماعت شمالی ایران پر قابض ہو گئی، اور یہاں پر کچھ عرصے تک ان کا تسلط رہا، اور ان کی جماعت کی ایک شاخ اب تک جنوبی عربستان میں باقی ہے۔ لیکن اکثر شیعہ محمد الباقون کو پانچواں اور جعفر الصادق کو چھٹا امام مانتے ہیں۔ امام جعفر الصادق مدنی علم، یعنی فلسفہ یونان کے دلدادہ تھے، اور انھیں عموماً باطنی خیالات کا بانی یا کم از کم بڑا شاعر خیال کیا جاتا ہے، جس کے معنی قرآن شریف کی استعارہی تفسیر کے ہیں، یعنی وحی کے لغوی معنی مراد نہیں بلکہ اس کے اندر ایک داخلی یا باطنی معنی ہوتے ہیں اور ان داخلی معنی سے عموماً قوی یونانی اثر کا پتہ ملتا ہے۔ صرف امام ہی قرآن کے حقیقی معنی کی تشریح کر سکتا ہے، کیونکہ اس کی خدا کی طرف سے رہبری ہوتی ہے، معمولی آدمی کے فہم سے یہ قطعاً بالا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جعفر الصادق اولاد علی نہیں پہلے شخص ہیں، جنہوں نے اپنے اندر خدا کی روح کے ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے ساتھ ہی الہامی معلم ہونے کا بھی۔ ان کے متقدمین جب ان کے متبعین اس

قسم کے دعوت الیکٹا کرتے تھے تو یہ بات سکوت اختیار کرتے اور زیادہ تر ان سے انکار کرتے تھے۔

شیعہ میں محمد بن الحنفیہ کے بیٹے ابو ہاشم کا انتقال ہوا عام طور پر یہ خیال تھا کہ انھیں خلیفہ سلیمان نے زہر دے دیا تھا۔ انھوں نے اپنے حقوق خاندان ہاشمی کے ایک فرد محمد بن علی بن عبد اللہ کو وکیل کیے جس سے بنی (صلی اللہ علیہ وسلم) اور علی و ولولہ متعلق تھے اور قبیلہ قریش کے وہ۔ خاندان یعنی بنو امیہ کا حریف تھا۔ ابو ہاشم کا خیال یہ تھا کہ امامت میری ہے اور میں جسے موزوں پاؤں سے دے سکتا ہوں، لیکن کچھ شیعہ اس کے خلاف تھے کیونکہ وہ وراثت کے قائل تھے لیکن اس معلوم ہوتا ہے کہ ابو ہاشم کے طرفدار باوجود کبھی بنو ہاشم سے انتہا پسند نہ تھے۔ امامت میں عمر ثانی (ابن عبد العزیز) خلیفہ ہوئے، یہ ایسے اموی تھے جو خاندان حضرت علیؑ سے ہمدردی رکھتے تھے۔ انھوں نے حضرت علیؑ پر تبرک کو بدر دیا جو دمشق کی مساجد میں منہا و گئے کے زمانے سے جاری تھا، اور بعضی طور ان کے اندر ایسا زہد و اتقا تھا جو اموی خلفاء میں ناپید تھا۔ لیکن ان کی بن سال کے محض عرب حکومت سے ظلم و بد انتظامی کی خرابیاں پوری طرح سے دور نہ ہوئیں، اور ان کے بعد ایسے فرماں روا آئے جو پرانے بد نظم فرمانرواؤں کے زیادہ مشابہ تھے۔

عمر (ابن عبد العزیز) کی وفات کے قریب شیعوں کا ایک وفد محمد بن علی ہاشمی کے پاس آیا۔ یہ اپنے زہد و اتقا کی وجہ سے مشہور تھے، اور اب ابو ہاشم بن محمد بن الحنفیہ کے دعویٰ اور شیعوں کے ایک اہم طبقے کے مسلمہ سردار تھے، اس وفد نے قسم کھائی کہ یہ خلافت حاصل کرنے کی کوشش میں ان کی مدد کرے گا، ورنہ تاکہ خدا عدل و انصاف کو جلد ہی سے لائے اور ظلم کو بر باد کرے۔ (انجاء وری اخبار اللہ وال) اگر تھاکس لیڈر ان صفحہ ۳۲) اور محمد نے جواب دیا کہ جس چیز کی امید اور خواہش ہے یہ اسی کا موسم ہے کیونکہ تقویم کے سو سال پورے ہو چکے ہیں (ایضاً) خاندان محمد بن الحنفیہ کے حامی جنہوں نے اب محمد بن علی کی طعنہ گوی اختیار کر لی تھی، بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ان کی تعداد بہت زیادہ تھی، بلکہ ان

کی تعلیم نہایت ہی عمدہ تھی انھوں نے دعوات کا ایک باقاعدہ نظام قائم کیا تھا جو تاجروں کے ہمیں میں سفر کرتے تھے اور اپنی تعلیم کو نجی تلقین اور غیر رسمی گفتگو تک محدود رکھتے تھے اور یہ طریقہ اسلامی تبلیغ کا معیاری طریقہ بن گیا ہے۔ ابو ہاشم کے انتقال کی وجہ سے، محمد بن علی کے یہ منظم تبلیغی کام ہاتھ آگیا۔ اور اس کے سفیروں کو یقین کامل تھا کہ اگر اس نے شیعی گفت و شنید کو قبول کر لیا تو اس کے یہ معنی ہو چکے کہ وہ شیعی دعاوی کا حامی بن گیا ہے شیعہ جو خاندان حبشیوں کے حلقہ گزشتہ تھے، اور محمد بن الحنفیہ یا اس کی اولاد کے دعاوی کو تسلیم نہ کرتے تھے وہ بھی، اس خیال سے محمد بن علی کے معادین میں داخل ہو گئے کہ وہ شیعی مقاصد کا حامی ہے۔

محمد بن علی کی تائید میں جو تبلیغ ہوئی، اُسے بعض اوقات عباسی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ حضرت عباسؓ کی اولاد میں سے تھا، جو عبد المطلب کے تین بیٹوں میں سے ایک اور ابو طالب امام علیؓ کے والد اور عبد اللہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کے بھائی تھے۔ لیکن فی الحال دعوات نے خود کو نجی ہاشم کا طرہ دار بنایا۔ بنی ہاشم کی اصطلاحی بہم تھی اور شاید ارادہ سے مہم رکھا گیا بعد کو اسکی تشریح کی گئی اور بتایا گیا، اس سے بنی ہاشم مراد ہے، جو ہوامیہ کے حریف ہیں اور جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ تینوں کا تعلق ہے، لیکن اکثر شیعہ دل میں یہ سمجھتے تھے کہ اس سے ابو ہاشم الحنفیہ کے پوتے کے قبیلین مراد ہیں۔

محمد بن علی نے ۲۰ سالہ میں وفات پائی اور تین بیٹے حبیب، حبیث و حبیہم ابو العباس، اور ابو جعفر۔ ان میں سے ابراہیم کو جانشین تسلیم کیا گیا اسی زمانے میں ابو مسلم جو ۲۰ سالہ میں خراسان کا گورنر ہو گیا تھا، نمایاں ہوتا ہے۔ بہ امر متشکوک ہے آیا وہ عرب تھا یا عراقی تھا (دیکھو سمووی جلد ششم ۵۹) بلکہ دعویٰ تو یہ کیا گیا تھا کہ وہ گندرز کی اولاد سے ہے، جو ابران کے قدیم بادشاہوں سے تعلق رکھتا تھا (ایضا) اب خراسان ہی میں امویوں سے سب سے زیادہ بد دلی پھیلی ہوئی تھی، اور اسی صوبے میں ہاشمی دعوات نے سب سے زیادہ

کام کیا تھا، اور انہیں سب سے زیادہ کامیابی حاصل ہوئی تھی۔ ابوسلمہ نے دل و جاں سے اس کام میں شرکت کی سیلج آدمیوں کو جمع کرنا شروع کر دیا جن کی تعداد جلد ہی دو لاکھ سے متجاوز ہو گئی۔ خلیفہ مروان کو اس کی اطلاع دی گئی اور اسے متنبہ کیا گیا، مگر اس نے نظر انداز کر دیا حقیقت یہ ہے کہ دربار دمشق نے ۱۳۱ھ سے قبل اس کی طرف مطلق کوئی توجہ نہیں کی۔ آخر کار ابوسلمہ نے علی الاعلان سیاہ علم بلند کر دیا جو امویوں کے خلاف بغاوت کی علامت تھی، کیونکہ ان کے جیٹے کا رنگ سفید تھا۔ اس پر خلیفہ نے صرف یہ کیا کہ محمد بن علی کے بیٹے ابراہیم کو پکڑ کر مروا ڈالا باقی دو بیٹے بچ نکلے اور کونے کی طرف فرار ہو گئے جہاں بعض شیعوں نے ان کو پناہ دی، اور چھپائے رکھا۔ دوسرا بیٹا ابوالعباس جو السفاح (قصاب) کے نام سے تاریخ میں مشہور ہے، ہاشمی نامہ تسلیم کیا گیا۔ ابوسلمہ کو بنیائت سرعت کے ساتھ اور محل کامیابی حاصل ہوئی۔ ابواسمہ کو شکست ہوئی اور ایک حد تک ان کا انحصار کر دیا گیا اور سفاح پہلا عباسی خلیفہ ہوا، یہ لقب عباس بن عبدالمطلب کے خاندان سے منسوب ہونے کی بنا پر اختیار کیا گیا تھا۔

ابوالعباس نے مسند خلافت پر فائز ہوئے ہی اپنا اولین فرص یہ قرار دیا کہ اپنے خاندان کی حکومت کو مستحکم اور تمام ممکن حریفوں کا انحصار کرے۔ اور جس شہر کے ساتھ اس نے اپنے اس ارادے کو پورا کیا اسی کی وجہ سے وہ سفاح یعنی (قصاب) کے نام سے مشہور ہوا۔ پہلے اس نے بنی امیہ کے خاندان کے جتنے بھی تائب تھے، ان کو چن چن کر قتل کر ڈالا۔ ان میں سے ایک بچ نکلا۔ اس کا نام عبدالرحمن تھا، یہ پہلے افریقہ گیا جہاں اس نے اپنے حامیوں اور مددگاروں کی ایک جماعت فراہم کرنے کی کوشش کی، مگر کامیاب نہ ہو سکا۔ اور پھر سمندر پار کر کے اندلس بھیجا، جہاں اس نے ۱۳۱ھ میں قرطبہ میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ یہاں پر اس نے اور اس کے خاندان نے ۱۳۲ھ تک حکومت کی۔ اندلس کے یہ بنی امیہ خود کے جائز فرمانروا ہونے کے مدعی تھے مگر انہوں نے علویوں کی طرح سے کبھی منصوص من اللہ ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔

اس کے بعد ابوسلمہ جس نے خاندان بنو عباس کی حکومت قائم کرنے میں سب سے زیادہ کام کیا تھا، خلیفہ کی آتش رشک کا شکار ہوا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ ابوسلمہ سفاک سے اس بات پر ناراض تھا کہ اس نے خلافت کے حاصل کرنے میں ہی ان شیعوں سے قطعاً منہ موڑ لیا تھا، جنہوں نے اس کو خلافت تک پہنچایا تھا، اور اس طرح سے عباسیہ حکومت کے پہلے ہی سال میں قتل کروا دیا گیا۔

بنو امیہ کے زوال سے عرب اقلیت کے استبداد کا خاتمہ ہو گیا۔ اور پوری ایک صدی کے لیے (۱۳۲ھ - ۲۲۲ھ) ایرانیوں کا غلبہ ہو گیا۔ حکومت کو از سر نو ایرانی اصول پر ڈھالا گیا، اور ایرانی اثر ہی کی بدولت عہدہ وزارت قائم ہوا، یعنی حکومت کا ایک ذمہ دار وزیر مقرر کیا گیا۔ غالباً لفظ وزیر اور قدیم فارسی کا لفظ وچیر یعنی گران ایک ہی ہیں۔ اس سے پہلے وزیر اعظم محض منشی (کاتب) یا مشیر ہوتا تھا، اور محض خلیفہ کے ملازموں میں سے ایک ملازم ہوتا تھا، جس کے فرائض میں خط و کتابت اور بروقت ضرورت مصلح و مشورہ داخل تھا۔ ۲۵۸ھ میں شریف خاندان براکھ سے وزیر امیا ہونے لگے، اور خلافت کی سیاست کی باگ سنبھالے۔ ۲۸۹ھ تک ان کے ہاتھوں میں رہی۔ انصوری کے زمانے (۳۲۵ھ - ۳۵۸ھ) سے ایرانیوں نے غلبہ حاصل کرنا شروع کیا اور مخالف عرب ایک جماعت قائم ہو گئی جو شیعہ کے نام سے موسوم تھی، جو یہ کہتے تھے کہ غیر عرب نو مسلم عربوں کے مساوی ہی نہیں بلکہ عرب پر اعتبار سے وحشی اور کمتر درجے کی نسل ہیں، اور ان کا اور ایرانیوں شامیوں یا قبطیوں کا کوئی مقابلہ ہی نہیں ہے۔ اس جماعت نے ان مباحثوں پر بہت سی کتابیں لکھ ڈالیں، اور ان میں عربوں کے خلاف عام نفرت کو آزادی کے ساتھ ظاہر کیا، جس سے اس نفرت و حقارت کی شدت کا پتا چلتا ہے، جو یہ لوگ عرب نو دوتوں کی نسبت رکھتے تھے۔ عرب اپنے نسب پر فخر کیا کرتے تھے۔ اور اپنے نسب ناموں کو کم از کم منہور اسلام سے ایک صدی قبل تک بہت اہتمام سے محفوظ رکھا کرتے تھے چونکہ انہوں نے سلسلہ پداری سے نسب کا شمار اسی زمانے میں شروع کیا تھا اس لیے جہاں تک اسلام سے پہلے کے اجداد کا تعلق ہے، یہ نسب نامے قلمباز نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ عربوں کی قوم نو دولت ضرور تھی، اور یہ اسی زمانے میں وحشت و بربریت سے نکلے تھے، کیونکہ انہیں کی کتاب *Le ber eau de l' islam* صفحہ ۱۱) لیکن ایرانی بھی اپنے نسب ناموں کی کچھ کم احتیاط نہ کرتے تھے، جن کی طرف وہ اپنے ذات پات کے نظام کی وجہ سے بہت کچھ توجہ کر لے پر عبور تھے اس لیے وہ عربوں سے بھی زیادہ قدیم اور صحیح نسب نامے پیش کر کے مغربیا کرتے تھے۔ ادب حکمت شریعت الہیات حتی کہ عربی صرف و نحو کے علمی انداز پر بحث کرنے میں ایرانی بہت سرعت کے ساتھ عربوں سے بازی لے گئے، اس لیے اسلامی ثقافت کی تاریخ میں ہمیں عربی فلسفہ عربی حکمت وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے اس امر کو نہایت احتیاط کے ساتھ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ یہ عربوں کا فلسفہ اور حکمت نہیں اگرچہ یہ عربی زبان میں ہے، جو عالم اسلام کی عام زبان تھی عربی کے فلاسفہ علمائے مورخین صنفی و نحوی الہیاتی اور فقیہ سلفاً ایرانی ترک یا بربر تھے، اگرچہ یہ عربی زبان استعمال کرتے تھے۔ بنی امیہ کے زوال اور عربوں کی جگہ ایرانیوں کے آجانے سے عربی ادب اور علمیت کے عہد زریں کا آغاز ہوتا ہے۔ قدیم تر عربی ادب جو عربوں کی تصنیف ہے اور جس پر ابھی خارجی اثرات نہیں پڑے زیادہ تر شاعری پر مشتمل ہے۔ یہ پیشہ ور شعر کا کلام ہے جو صحرا کی زندگی اور جنگ کا راگ گاتے ہیں، یا ویران شدہ خیمہ گاہوں کا ماتم کرتے ہیں اپنے قبیلہ کے اوصاف پر فخر اور اپنے دشمنوں پر سب و شتم کرتے ہیں۔ یہ شاعری کی ایک خاص صنف ہے جس نے اپنے غلغلہ و معیارات قائم کئے ہیں، اور اپنے انداز میں حسن و خوبی کے بلند معیار تک پہنچی ہے۔ بہت سے اعتبارات سے یہ قدیم تر عربی شاعری ہم کو متاثر کرتی ہے۔ اس سے حیرت انگیز شاہدہ فطرت کا پتا چلتا ہے کہ اس کے اندر حزن بھی پایا جاتا ہے جو صحرا کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ اس کا ایک جذبی پہلو بھی ہے جس کی حقیقت یقین آفریں ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی دلچسپی کا معلقہ اور موضوع بحث بہت محدود ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عربی کے ادبی اوصاف کے صحیح طور پر سمجھنے اور اس کے لغت اور قواعد صرف و نحو پر عبور حاصل کرنے کے لئے اس

شاعری کا مطالعہ از بس ضروری ہے، اور گزشتہ چند سال سے اس کی جانب بہت کچھ توجہ کی جا رہی ہے۔ لیکن یہ قدیم تر عربی شاعری جو لبظاہر مقامی معلوم ہوتی ہے، مگر جس پر ممکن ہے اسلام سے پہلے کے ادوار میں نامعلوم خارجی اثرات پڑے ہوں، بنی امید کے زوال کے بعد ہی ختم ہو جاتی ہے۔ صرف اندس میں یہ باقی رہتی ہے جہاں جلا وطن اور مغرور بنی امید کے بقیہ افراد نے اس کو باقی رکھا تھا لیکن اس قسم کی شاعری دراصل ہماری موجودہ تحقیق کے دائرے سے خارج ہے۔ صرف اثنا بتائے دیتے ہیں کہ ایک ایرانی ادیب حماد بن صبر اللہادیہ نے ان سات عربی نظموں کو جو مہلقات کے نام سے شہور میں جمع کیا ہے، اور اس طرح سے قدیم شاعری اور لغت کا ایک مستند معیار مقرر کر دیا ہے۔ عباسیہ کے برہنہ دست آئے کے ساتھ ہی اسلامی جماعت کی علمی رہبری ایرانیوں کے ہاتھوں منتقل ہو جاتی ہے۔



باب (۴)

مترجمین

اسلامی فکر کی ترتیب جدید کی پہلی علامت ایسی کتابوں کے وسیع پیمانے پر عربی زبان میں تراجم تھے جو فلسفیانہ اور علمی مضامین سے متعلق تھیں، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنی اُمیہ کے زوال کے اسی سال بعد عربی بولنے والی دنیا کے پاس ارسطو اور بڑے بڑے فلاطونی شارحین کی بیشتر تصانیف، فلاطون کی تصانیف کے ایک جزو، جالینوس کی تصانیف کے بیشتر حصے اور دوسرے طبی مصنفین و شارحین کے کچھ جزو، اور دیگر یونانی علمی کتابوں اور غیر مختلف ہندی اور ایرانی تصانیف کے تراجم موجود تھے۔ اس ترجمے کے دور کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ تو عباسیہ کے برسرِ حکومت آنے کے بعد المامون کے مسندِ آرائے خلافت ہونے تک ہے (۱۳۲ھ سے ۱۹۸ھ تک) اس زمانے میں اپنے طور پر مختلف مترجمین بالخصوص عیسائیوں یہودیوں اور دوسرے غیر اسلامی مذاہب سے تبدیل مذہب کرنے والے نو مسلموں نے ترجمے کے کام کی خاصی بڑی مقدار انجام دی۔ دوسرا حصہ المامون اور اس کے قوی جانشینوں کے

زمانے سے تعلق رکھتا ہے، جب ترجمے کا کام بغداد کے نئے قائم شدہ دارالترجمین مرکز تھا، اور فلسفیانہ اور علمی تحقیق کے لیے ضروری مواد کو عربی میں منتقل کرنے اور اسے عربی بولنے والے طالب علم کی دست رس تک پہنچانے کی باقاعدہ کوشش کی گئی تھی۔

۱۰۶ ابتدائی ترجمے کا کام خصوصیت کے ساتھ عبداللہ بن المقفی کے نام کے ساتھ منسوب ہے، یہ فارس کا رہنے والا اور ابتداً مجوسی تھا۔ اس نے سفاح کے باپ محمد بن علی کے ایک بھائی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا، اور سفاح کا کاتب ہو گیا تھا۔ اپنے آقا کی حفاظت پر مجبور دوسرے کے اس نے عرب امر کا مفککہ اڑانا اور ان پر گستاخانہ فقرے کہنا شروع کر دیا بالخصوص صفیان والی بصرہ جس سے ملتے وقت ایسا فحش فقرہ کہتا تھا جس میں اس کی مان کی عفت پر حملہ ہوتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عباسیہ دور کے شروع میں جو عرب سیاسی عہدوں پر فائز تھے، انہیں ان سابقہ غلاموں کے ہاتھوں اس قسم کی انتہائی برواشت کرنی پڑتی تھیں۔ خلیفہ کے جب ایک بھائی بغاوت کی ناکام کوشش کی اور ابن مقفی کو پروانہ معافی کا مسودہ مرحوم کے خلیفہ منصور کے سامنے ہر کے لئے پیش کرنے کی ہدایت کی گئی، جو اپنے بھائی سفاح کا جانشین ہوا تھا، تو اس نے پروانہ معافی ایسے الفاظ میں مرتب کیا جس سے خلیفہ ناراض ہو گیا۔ اس پروانے میں اور چیزوں کے ساتھ اس نے یہ بھی لکھا تھا، کہ اگر کسی وقت امیر المومنین اپنے چچا عبداللہ بن علی کے ساتھ دغا کریں تو ان کی بیویوں کو طلاق ہو جائے گی ان کے گھوڑے خدا کی راہ میں ضبط کر لیے جائیں گے، ان کے غلام آزاد کر دیے جائیں گے اور مسلمان ان کی اطاعت سے بری ہو جائیں گے، خلیفہ نے دریافت کیا کہ یہ سودہ کس نے تیار کیا ہے اور جب اسے بتایا گیا کہ ابن مقفی نے کیا ہے تو اس نے صفیان کو اس کے قتل کر دیے کی ہدایت کی۔ لہرے کے گورنر کو اس طرح سے اپنی شخصی عداوت کے بھی لگا لئے کا موقع ملا، اور اس نے ابن مقفی کو ^{۳۳}مسئلہ یا مسئلہ میں بڑی بے رحمی سے قتل کر دیا، اگرچہ مختلف بیانات میں اس کی جزئیات میں اختلاف ہے۔

ابن المقفی اگر یہ اسلام کا پابند تھا، مگر اسے عموماً زندقہ خیال کیا جاتا تھا۔ لفظ زندقہ کے معنی دراصل متبع مانی یا مانوی کے ہیں، مگر عرب مصنف اسے کئی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس کے معنی وہ ایسے شخص کے بھی لیتے ہیں جو بظاہر اسلام کا قائل ہو اور خفیہ طور پر ایرانی مذہب میں سے کسی ایک کا پابند ہو۔ یہ لفظ بطور محالی کے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی ہر قسم کے بدعتی کے ہیں۔ خود یہ لفظ صدیق کا فارسی ترجمہ ہے، اور یہ لقب وہ لوگ اختیار کرتے تھے جو مذہب کے پورے رکن بن جاتے تھے۔ اس سے باطنی علم کا مالک ہونا بھی مترشح ہوتا ہے اور اسی تصور سے شیعہ فرقوں میں اپنے عقائد کے چھپانے اور خود کو راسخ العقیدہ ظاہر کرنے کا دستور رائج ہوا ہے۔ سعودی بیان کرتا ہے کہ مانی ابن دیسان اور مارکیوں کی تصانیف کا عبداللہ ابن المقفی کے فارسی اور پہلوی سے عربی میں ترجمہ کر دینے کے بعد سے بہت سی بدعتیں پھیل گئیں۔ منصور کے تحت اور اس کے حکم سے یونانی سرپانی اور فارسی ترجمے کئے گئے، سریانی اور فارسی کی کتابیں خود یونانی یا سنسکرت کے تراجم تھیں۔ ابن مقفی کا سب سے مشہور کام کلیلہ و دمنہ یا قصص باد پانی کا قدیم فارسی سے ترجمہ ہے اور یہ خود سنسکرت سے ترجمہ ہوا تھا۔ ابن المقفی کے ترجمے کو عام طور پر عربی مترکامیہ خیال کیا جاتا ہے۔ اصل فارسی توضائح ہو چکا ہے مگر اس کا نسخہ سی پادری بدھ لے شکستہ میں جو سریانی میں ترجمہ کیا تھا باقی ہے اور شائع ہو چکا ہے (ed Bickell and Beniev ۱۸۸۶ء)۔ اصل سنسکرت کی بھی قدیم کتاب ضائع ہو چکی ہے، مگر اس کا سواد زیادہ مہوٹا شکل میں دو سنسکرت کی کتابوں میں ملتا ہے (۱) پنج تہتریں جس میں وہ کہانیاں موجود ہیں جو ڈی ساسی کے عربی متن نمبر ۴، ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ پر ہیں (۲) مہا بارت جس میں اس کے گیارہویں بارہویں اور تیرہویں باب موجود ہیں۔ بظاہر بدھ کا قدیم سریانی ترجمہ جو اصل فارسی ترجمے کا ترجمہ ہے، متن کی قدیم صورت کا سب سے بہتر نمونہ ہے۔ ابن المقفی کے عربی ترجمے میں کچھ تحریفات اور اضافے پائے جاتے ہیں، اور ان تمام ترجموں میں پائے جاتے ہیں جو عربی سے ماخوذ ہیں، اور قدیم فارسی سے ماخوذ نہیں ہیں، یعنی لاطینی عبرانی ہسپانوی فارسی اور یونانی ترجمے۔

۱۰۷

۱۰۸

اس عربی ترجمے ہی کی وجہ سے اس کتاب کی اتنی اشاعت ہوئی جو پہلے نہ ہو سکتی تھی اور جو کچھ نہ ہو سکتی تھی، اور اسی کی بدولت یہ مغربی دنیا تک پہنچی۔ ارسطو کی کتابوں اور اس قسم کی دوسری تصانیف کی بھی بالکل ہی صورت ہے عربی نہایت ہی وسیع ارسال و تبیل کا واسطہ بن گئی تھی اور مواد میں جو اضافے ہوتے تھے وہ بھی عربی ذریعے سے عام طور پر پھیل جاتے تھے۔

ابن مقفیٰ منصور کے عہد حکومت میں گزرا ہے، اور اسی ز نہیں ہمیں بتایا جاتا ہے، (مسعودی ۸ صفحہ ۲۰۲-۲۰۱) کہ ارسطو کی چند کتابوں بطلمیوس کی اقلیدس اور یونانی کی بعض اور کتابوں کا ترجمہ کیا گیا۔ ۱۵۶ء کے قریب ایک ہندوستانی سیاح بغداد میں حساب اور ہیئت کی دو کتابیں لایا۔ ہیئت کی کتاب ۱۰۹ تفسیر ہانت تھی، جو عربی مصنفین میں سندھ کے نام سے مشہور ہوئی، اس کا ابراہیم الغزری نے ترجمہ کیا تھا اور اس سے علم ہیئت سے نئی دلچسپی پیدا ہو گئی کچھ عرصے کے بعد محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے ہیئت کے یونانی اور ہندی نظاموں کو ترکیب دے دی، اور اس وقت سے عربی مطالعات میں مضمون نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ ہیئت کے مشہور عربی ماہر ایک پشت بعد سے متعلق ہیں مثلاً بغداد کا ابو معشر جو کندی کا شاگرد تھا، جس کا ۴۷۲ء ۸۵۸ء میں انتقال ہوا، جو قرون وسطیٰ کے لاطینی مصنفوں میں ”ابو مازر“ کے نام سے مشہور ہے، اور محمد بن جابر بن، سان البطانی (متوفی ۳۱۷ء ۹۲۹ء) جو البطلی نجس کے ۱۰۰۰ مشہور تھا۔ حساب پر ہندی کتاب اور بھی زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے ہندی ہندسوں کا رواج ہوا، جو رفتہ رفتہ عربی ہندسوں کے نام سے مشہور ہوئے، اور ہندسوں کے اس علامتی نظام سے حسابی اعمال بلکہ عام طور پر کل ریاضی میں ایسی توسیع ہوئی ہے، جو کسی قدیم تریا نسبت بے ڈھنگے نظاموں کے ذریعے سے ممکن نہ تھی تہ۔

۱۸۰۰ء میں منصور نے بغداد کے آباد کرنے کے بعد ایک منطوری طیب خارج بختیشوع کو چند شاہزادوں کے مدرسے سے طلب کیا، اور اس کو دربار کا طیب مقرر کر دیا۔ اور اس زمانے سے، منطوری طلبا کا ایک سلسلہ دربار سے وابستہ

۱۱۰ رہا، اور ان سے بغداد میں ایک طبی مدرسہ بن گیا۔ جارج بغداد میں بیمار ہوا اور اُسے جند شاپور واپس جانے کی اجازت ملی۔ اس کی جگہ اس کے شاگرد عیسیٰ بن شکر بن جندت کو مقرر کیا، جو علم طب پر ایک کتاب کا مصنف ہے۔ بعد کو جارج کا بیٹا بختیشوع آیا، جو ۷۸۷ء میں ہارون الرشید کے دربار کا طبیب تھا، اور جبریل جارج کا ایک اور بیٹا آیا جسے ۷۸۷ء جعفر برکی کے معالجے کے لئے بھیجا گیا اور جس کی ہارون کی نظر میں بڑی وقعت تھی۔ وہ منطق پر ایک مقدمہ ایک رسالہ جو ہامون کے لیے لکھائے گئے تھے کی چیزوں پر لکھا گیا تھا، طب پر ایک کتاب جو دیوس کورس جالینوس پال ساکن، پھینا کی کتابوں پر مبنی تھی، عطریات سے متعلق ایک رسالہ اور بعض دوسری کتابوں کا مصنف ہے۔ یہ بات یاد ہی ہوگی کہ طب میں جند شاپور میں ہندوستانی طریق علاج کو رائج کر دیا گیا تھا، اور اس کو یونانی کو ملا کر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ یونانی کو غلبہ حاصل تھا۔

بغداد میں آباد ہونے والوں میں سے ایک اہم شخص جان بن مسرور ہے یہودی ہے جس نے ہارون کی کتاب سٹیکما کا سریانی میں ترجمہ کیا، اور اس مدرسہ طبی کی صدارت کی جو اس وقت اسلامی دارالسلطنت میں جمع ہو گیا تھا۔ ایک عرصے تک طب میں عربی کام بڑے یونانی مصنفوں کے ترجمے اور اسکندریہ میں جو طریقے سیکھے تھے ان کے مطابق علاج کرنے پر محدود تھا۔ اس افوس ناک اثر کا تو تذکرہ ہو ہی چکا ہے جو مدرسہ مصر کا طب اور کیمیا پڑا تھا جس نے عربی طب اور کیمیا دونوں کو نیم سحری خطوط پر ڈال دیا، اور اس اثر بد سے عربی طب کبھی بھی پوری طرح آزاد نہیں ہوئی۔ بہت عرصے کے بعد عربی بولنے والی جماعت نے طب پر اصل کتابیں لکھنے والے مصنف پیدا کئے۔ تیسری صدی کے ختم پر ہم ابو العباس احمد بن طبیب سرخی کندی کے ایک شاگرد کو دیکھتے ہیں، جس کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے ایک رسالہ روح پر فری فری یوس کی ایسا خوبصورت کا ایک خلاصہ، اور طب کی ایک تہیدی کتاب تصنیف کی تھی (مسعودی - ۲ - ۲۷۲)۔

۱۱۱ اس زمانے میں طبی علوم زیادہ تر عیسائیوں اور یہودیوں کے ہاتھوں میں تھے اور ہم دیکھتے ہیں کہ شامی طبیب جان بن سیرابیون (نویں صدی عیسوی کے آخر میں) سریانی زبان

میں طب پر غم کرتا میں لکھتا ہے جو دو ایڈیشنوں میں شائع ہوئی ہیں، جس کے آخری ایڈیشن کا ترجمہ کئی آدمی الگ الگ کرتے ہیں، اور اس کے بہت عرصے بعد جی راؤ ساکن کریمونا لاطینی میں ترجمہ کرتا ہے۔

اصل عربی طب کا باوا آدم ابو بحر محمد بن زکریا رازی (وفات ۳۱۱ھ یا ۳۲۰ھ) ۲۳۹ھ یا ۲۹۳ھ) ہے۔ قرون وسطیٰ کے لاطینی مصنفین اسے رازی کے نام سے جانتے ہیں۔ وہ موسیقی فلسفہ ادب اور طب کا عالم تھا۔ اپنی طبی تصانیف میں وہ یونانی اور ہندی دونوں اساتذہ طب سے کام لیتا ہے اور ہندی طب کا ان مستند اساتذہ کے ساتھ ساتھ جن سے اسکندریہ میں کام لیا جاتا تھا، رائج کرنا، درحقیقت علم طب کی ترقی کے لیے عربی غالب علموں کی بہت بڑی خدمت تھی۔ قسمتی سے رازی کے کام میں یہ نقص ہے کہ اس میں نظم و ترتیب کی بہت کمی ہے۔ یہ کم و بیش الگ الگ رسالوں کا مجموعہ ہے اور اس لئے اس کا استعمال کرنا سہل نہیں، اسی وجہ سے شاید اس کی جگہ ابن سینا (ابی سینا) کی تصانیف نے لے لی ہے جن میں اگر کوئی خرابی ہے تو وہ مخالف سمت میں ہے، یعنی ان میں ضرورت سے زیادہ نظم و ترتیب سے کام لیا گیا ہے۔ یہ تو خیال ہی ہو گا کہ عرب مصنفین میں اپنے سرانی متقدمین کی طرح سے مشہور طب کے مصنف عموماً منطق کے مصنف اور ارسطو اور جالینوس کے شارح بھی ہوا کرتے تھے۔

خلیفہ منصور منطوری اطبا کا مربی تھا، اور اس نے ان کے بغداد میں لانے کی جیسے اس نے آباد کیا تھا، بہت کوشش کی تھی، اسی بادشاہ نے ان لوگوں کی بہت کچھ ہمت افزائی کی جنہوں نے یونانی سرانی اور فارسی کتابوں کے عربی تراجم مرتب کئے۔ اس سے بھی زیادہ اہم خدمت خلیفہ تامون نے کی ہے، کیونکہ اس نے ۳۲۰ھ (۳۳۲ھ) میں غالباً منطوری اور موسیٰ مارس کو دیکھ کر جو پہلے سے موجود تھے بغداد میں ایک مدرسہ قائم کیا اور اس کا اس نے بیت الحکمت نام رکھا اور اسے اس نے یحییٰ بن سوریہ (وفات ۳۵۰ھ) جو سرانی اور عربی دونوں زبانوں میں مصنف تھا اور یونانی کا بھی عالم تھا

کی بخوانی میں دے دیا۔ اس کی طبی کتاب بخاروں پر عرصہ دراز تک مشہور رہی اور بعد کو اس کا لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہوا۔

لیکن اس بیت الحکمت کا سب سے اہم کام ہیپکری کے شاگرد اور جانشین ابو زید حنین بن اسحاق العبادی (متوفی ۲۶۳ھ) نے کیا۔ اس نے سریانی زبان میں مشہور سا تذہ طب کی تصانیف اور ارسطو کے آرگنین کے کچھ اجزاء کا ترجمہ کیا تھا۔ بغداد میں طبی کی تحت تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ اسکندریہ گیا اور اس زمانے کی بہترین طبی مدرسے کی تربیت حاصل کی اور یونانی کو بھی اچھی طرح سے حاصل کیا، جسے اس نے سریانی اور عربی میں ترجمہ کرنے کے لئے استعمال کیا۔ اس کے ساتھ اس کا بیٹا اسحاق اور اس کا بھتیجا جیش بھی کام کرتے تھے۔ حنین نے اقلیدس کا عربی میں ترجمہ کیا۔

جالیئوس بقراط، ارشمیدس، ایالونیس اور دوسرے مصنفین کے مختلف اجزاء کا بھی اور اس کے علاوہ فلاطون کے قوانین جمہوری اور میس کا اور ارسطو کے مقولات طبیعیات اور میگنا مورلیا کا اور تھمستیس کی ابعاد طبیعیات کی تیسری کتاب کی شرح کا اور کتاب مقدس کا عربی میں ترجمہ کیا۔ اس نے ارسطو کی فلسفی معنیات کا بھی ترجمہ کیا ہے جو عرصے تک کیمیا پرستند کتاب مانی جاتی تھی اور پال ساکن ایجنیا کے طبی مجموعوں کا بھی اس کے بیٹے نے طب پر کتابیں تصنیف کرنے کے علاوہ فلاطون کے سوفسطائی باطنیاتیات کتاب الروح (de anima) اور کتاب العبارت (Hermeneuticu) کا بھی ترجمہ کیا جو حنین نے سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے فرافسی پوس اسکندر فردوسی اور ایونیوس کی بعض شرحوں کا بھی ترجمہ کیا۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد ہم شامی عیسائی قسطنطنیہ قاجو بطرک کا باشندہ تھا اور جس نے یونان میں تعلیم حاصل کی تھی مترجم کی حیثیت سے نمایاں مرتبے پر دیکھتے ہیں۔

چوتھی صدی عجمی عربی مترجمین کا عہد زریں تھی، اور یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ اگرچہ یہ کام سریانی بولنے والے عیسائیوں نے انجام دیا تھا اور شامی رواج کے زیر اثر ہوا تھا، لیکن تراجم کی بڑی تعداد براہ راست یونانی

زبان سے ایسے لوگوں نے انجام دی جنہوں نے اس زبان کا اسکندریہ یا
یونان میں مطالعہ کیا تھا۔ سریانی کے بھی مترجم تھے لیکن عموماً ان کا یونانی
مترجمین کے بعد درج ہے۔ سریانی زبان سے ترجمہ کرنے والوں میں ابو بشر
مطابن بلس (متوفی ۳۲۹ھ) بھی تھا جس نے عربی میں ارسطو کی انیسٹیکا
پاسٹری اوریا (البربان) اور پونکلس (الشعر) کا اور اسکندر فردوسی کی ڈی جنیر
روشنی (ڈی کرپشنی (کون و فساد) اور تھیمس کی اجد الطبیعیات کی تیسری کتاب
کی شرحوں کا ترجمہ کیا اور یہ ترجمے سب کے سب موجودہ سریانی تراجم سے
کیے گئے تھے۔ وہ ارسطو کے مقولات اور فرقی یوس کی ایساغوجی کی شرحوں
کا بھی مصنف ہے۔

یعقوبی مترجمین نظریوں کے بعد آتے ہیں۔ یعقوبیوں میں سے جنہوں نے
سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا ہے، ہم تکمیت کے یحییٰ بن عدی کو پاتے ہیں، یہ
حنین کا شاگرد تھا، اور اس نے بہت سے موجودہ ترجموں کی نظر ثانی کی اور
ارسطو کے مقولات سوفٹ، ایلینج (المخاطم) پونکلس (الشعر) اور اجد الطبیعیات
فلاطون کے لاز اور تھیمس اسکندر فردوسی کی شرح مقولات اور تھیوفرسٹس
کی شرح مرہیہ کا ترجمہ کیا۔ ابو علی عیسیٰ بن زرارہ یعقوبی نے مقولات تاریخ
فطری اور ڈی۔ پارٹیس۔ انی طیم کا جان فلی پولنس کی شرح کے ساتھ ترجمہ کیا۔
یہاں پر اس ارسطو طالیسی مواد کا خلاصہ بیان کرونا مناسب معلوم
ہوتا ہے جو عربی کے فلسفے کے طلباء کو مل سکتا تھا۔ کل منطقی آرگینٹنس عربی میں
مل سکتا تھا اور اس میں خطابت اور شعر بھی داخل تھے اور فرقی یوس کی
ایساغوجی بھی۔ علم طبیعی میں انھیں فزیکا ڈی کوٹو، ڈی جنیریشن، ایٹ کرپشن، ڈی سنٹو
تاریخ حیوانی، رجلی فضائیات اور ڈی اینال کہتے تھے۔ ذہنی اور اخلاقی علوم
۱۱۵ میں ان کے پاس اجد الطبیعیات اخلاقیات نقوما جس اور گنا موریلیا موجود
تھے عجیب بات یہ ہے کہ ارسطو طالیسی ضابطے میں سیاسیات شامل نہ تھی اس
کی جگہ فلاطون کی کتاب قوانین یا جہوریت نے لے رکھی تھی۔ اس کے علاوہ عربی طلباء
معدنیات کی ایک کتاب کو اور میکانیات کی ایک کتاب کو ارسطو سے منسوب کرتے

تھے جن کا ہمیں کچھ علم نہیں۔ یہ منطقی آرگینسن ہمیشہ ادبی تعلیم کی بنیاد رہا اور اس کے
 ان میں سے منطقی آرگینسن ہمیشہ ادبی تعلیم کی بنیاد رہا اور اس کے
 ساتھ ساتھ کچھ مقامی قواعد صرف و نحو کا مطالعہ ہونا تھا تعلیم میں منطق کو یہ
 اہمیت غالباً شامیوں کے مردِ جہ نظام سے پیدا ہوئی تھی۔ اگرچہ یہ بات یاد
 رکھنی چاہیے کہ بالکل اسی قسم کا نظام بطور خود عربی مصنفین سے تعلق قائم
 ہونے سے پہلے لاطینی مدرسیت میں پیدا ہوا تھا۔ ارسطو کی منطق ہمیشہ ایک
 راسخ العقیدہ مسئلہ علم رہی ہے فلسفی اور الہیاتی مباحثہ اور عربی فلاسفہ کے
 اضافے زیادہ تر مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی مسائل سے متعلق تھے، اور اسی
 طرح سے مابعد الطبیعیات کی بارہویں کتاب اور ڈی، اینا بالخصوص تیسری کتاب
 خصوصیت کے ساتھ مابعد الطبیعیات اور نفسیات سے متعلق تھی۔ یہ ہم پہلے
 بیان کر چکے ہیں کہ ارسطو کی نفسیات کی شرح اسکندر فردوسی کی شرح کی
 روشنی میں کی جاتی تھی اور اس طرح سے اسے ایک توحیدی اور فوق الفطری
 رنگ حاصل ہو جاتا ہے جو نو فلاطونی تعلیم کے اندر اپنی پوری تکمیل کو پہنچتا ہے۔
 اس نو فلاطونی نظریے کی کامل ترقی میں نام نہاد الہیات ارسطو نے بہت
 حصہ لیا ہے، جو عربی میں تقریباً ۱۲۲۶ء میں شائع ہوئی تھی، و حقیقت یہ کتاب
 فلاطینوس کی کتاب اینڈس کی تین حصوں کا خلاصہ تھا، جو حص کے رہنے والے
 بنیاد لے لیا تھا جس کی جرأت کے ساتھ اشاعت کی گئی اور جسے عام طور پر ارسطو
 کی حقیقی تصنیف مانا گیا۔ اس کو ادبی دھوکا کہا جاسکتا ہے لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ
 فلاطینوس کو فلاطون سمجھ لیا گیا ہو جو عربی میں افلاطون کہلاتا ہے۔ اس میں شک
 نہیں کہ یہ خاص دھوکا بعض دوسرے مصنفین نے بھی کھایا ہے اور مترجموں
 نے اس مردِ جہ اعتقاد کو تسلیم کر لیا اور باقی رکھا جس کے تمام نو فلاطونی شارح
 قائل تھے، کہ ارسطو اور فلاطون کی تعلیم دراصل ایک ہی ہے بلکہ ہر جہ اختلاف معلوم ہوتا
 ہے وہ ایسا ہے جس کی آسانی کے ساتھ تاویل کی جاسکتی ہے۔ اس الہیات
 کے ذریعے سے نو فلاطونیوں کا پورا ترقی یافتہ نظریہ عام طور پر پھیل گیا، اور اسکندر
 فردوسی کی تعلیم کے ساتھ مل کر اس نے اسلام کے فلسفے کو متحدہ جہتوں میں متاثر

کیا۔ جو لوگ صحیح معنی میں فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں، ان کے ہاتھوں میں اس نے ترقی کر کے اسلامی نو فلاطینیت کی صورت اختیار کر لی، جس کی کامل تشکیل ابن سینا (البوسینا) اور ابن رشد (یوروز) کے ہاتھوں ہوئی اور اس شکل میں اس نے لاطینی مدرسیت پر نہایت ہی قوی اثر کیا۔ دوسری فضا میں عقل ہو کر اس نے صوفیت یا اسلامی تصوف کو متاثر کیا اور اس نظری الہیات کی زیادہ تر یہی ذمہ دار ہے جو تصوف نے پیدا کی۔ ان دو ذریعوں سے جو اصول جمع ہوتے ہیں وہ ایک متفقہ اور معتدل شکل میں رشادی یعنی اہل سنت کی مدرسۃ الہیات میں ڈل جاتے ہیں۔

۱۱۷

اسلامی الہیات میں اس نو فلاطونی نظریے کے جو اصل نقاط آتے ہیں وہ عقل فعال کو خدا کی تجلی قرار دیتے ہیں اور عقل انسان کے اندر عقل بیولانی اس عقل خیال کے عمل سے پہنچ جاتی ہے۔ اور یہ نظریہ اجمالاً اسکندر فردوسی کا ہے۔ انسان کا عقیدہ یہ ہے کہ اسے اتصال حاصل ہو جائے، جس میں اس کی عقل، عقل خیال سے متحد ہو جاتی ہے، اگرچہ اس اتصال کے حاصل کرنے کے ذرائع اور اس کی مابہیت کی نسبت فلاسفہ اور صوفیہ کے نظریوں میں اختلاف ہے، جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہو گا۔

اصل فلسفہ کے بعد عربی دنیا نے یونانیت سے علم طب کا نہایت ہی اہم ورثہ پایا۔ لیکن اس کے پاس یہ علم اسکندریہ کے واسطے سے پہنچا تھا، اس لیے اس میں ایک سخت نقص پیدا ہو گیا تھا، اور وہ یہ کہ بعد کے مصری اسکول نے جالینوس اور بقراط کی خالص تعلیم میں کچھ اضافے کر دیے تھے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یہ اضافے نیم سحری نوعیت کے تھے اور ان کا اظہار تنوید کنندہ دن وغیرہ اور ایسے نظریوں سے ہوتا تھا، جو ایسے تصورات پر مبنی ہیں جنہیں اب ہر دوا نہ جادہ قرار دیا جاتا ہے۔

حقیقی ہیجان دراصل منقول یونانیت سے آیا تھا، لیکن یہ اثر فلسفہ خاص میں براہ راست نظریوں سے اور طب میں نظریوں سے اور جند شاہ پور کے مجوسی ۱۱۸ مدرسے سے حاصل ہوتا ہے۔

کافی عرصے کے بعد حران کے دشمنوں کے مدرسے سے بھی ایک اثر پہنچا اور اس میں بھی نو غلطیوں میں ملان تھا۔ جب دوسرا عباسی خلیفہ منصور بائزر نطنی شہنشاہ کے خلاف لڑنے کے لئے جبار ہاتھ تو اس کا گزر حران سے ہوا۔ شہری اس سے ملنے کے لئے باہر آئے، ان میں سے وہ بعض کا لباس دیکھ کر بہت متعجب ہوا کیونکہ ان کے بال لمبے اور لباس چست تھا۔ جب خلیفہ نے ان سے پوچھا کہ وہ عیسائی ہیں یا یہودی یا مجوسی تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ ان میں سے کوئی بھی نہیں۔ پھر اس نے یہ دریافت کیا کیا وہ اہل کتاب سے ہیں کیونکہ اسلامی فہم میں صرف اہل کتاب کو گوارا کیا جاسکتا تھا، لیکن اس کا بھی ایسا رک رک کر اور سبہم جواب دیا کہ خلیفہ کو آخر کار یہ یقین ہو گیا کہ اس نے بت پرستوں کی ایک آبادی دریافت کر لی ہے جو حقیقت سچی، اور اس نے انہیں علم دیا کہ وہ اس کے جنگ سے واپس آنے سے پہلے کسی کتابی مذہب کو اختیار کر لیں ورنہ سزائے موت کے لئے انہیں تیار رہنا چاہئے۔ اس پر وہ بہت پریشان ہوئے۔ ان میں سے بعض مسلمان ہو گئے بعض عیسائی یا مجوسی ہو گئے لیکن بعض نے اپنے قدیم اعتقادات کا ترک کرنا گوارا نہ کیا۔ یہ آخر الذکر لوگ قدرتی طور پر بہت پریشان تھے اور انہیں یہ فکر تھی کہ خلیفہ کے مقابلے سے کس طرح بچیں۔ آخر کار ایک مسلمان قانون دان نے انہیں اس دشواری سے نکال دینے کا پیش کیا بشرطیکہ وہ اس کو معقول معاوضہ دیں۔ معاوضہ ادا کر دیا گیا، اور اس نے ان کو نصیحت دے کر وہ خود کو صابی بتائیں کیونکہ صابین کا قرآن میں ذکر ہے، اور انہیں ایک کتابی مذہب سے متعلق مانا جاتا ہے، لیکن یہ کوئی نہیں جانتا تھا کہ صابی کون تھے۔ ایک فرقہ صابیوں یا صابین کا ضرور ہے، جن کا مذہب قدیم بائبل سرکاری مذہب، عیسائی داسیت اور مجوسیت کا عجیب و غریب مرکب تھا اور یہ بصرے کے قریب دندلی علاقے میں رہتا تھا، لیکن یہ لوگ ہمیشہ اپنے اعتقادات کو باہر کے لوگوں سے مخفی رکھتے تھے، اور اگرچہ اس میں شک نہیں ہے کہ قرآن میں جو صابیوں کا ذکر ہے وہ اسی فرقے کا ہے لیکن کوئی شخص یہ کہہ سکتا تھا کہ حران کے بت پرست ان میں شامل نہیں ہیں۔ خلیفہ حران کی طرف سے پھر کبھی نہ لوٹا۔ جن بت پرستوں نے صابیوں کا

نام اختیار کر لیا تھا وہ اسی کو استعمال کرتے رہے اور جو عیسائی یا مجوسی ہو گئے تھے وہ اپنے قدیم مذہب میں لوٹ آئے اور انہوں نے نیا نام اختیار کر لیا جو مسلمان ہوئے تھے وہ تو مسلمان رہنے پر مجبور تھے کیونکہ اسلام میں مرتد کی سزا قتل ہے۔ حران کے اہل علم میں سب سے شہور ثابت بن قرا (انتقال ۸۸۵ھ) تھا۔ یہ یونانی سریانی اور عربی تینوں زبانیں جانتا تھا اور اس نے منطق ریاضیات نجوم طب اور بت پرستی کے اعتقادات پر جن پر وہ قایم رہا تھا کتابیں لکھی ہیں اس کے نقش قدم پر اس کا بیٹا ابوسعید سنان اور اس کے پوتے ابراہیم اور ابوالحسن ثابت اور اس کے پڑپوتے اسحاق اور ابوالفرج چلتے رہے۔ ان سب نے ریاضیات اور ہیئت میں خاص فائدہ حاصل کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں حران کے ساتھ جابر بن حیان کا بھی ذکر کرنا چاہئے جو ایک قطعی تاریخی آدمی ہے لیکن جس کا زمانہ شکوک ہے، لیکن یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اموی شاہزادے خالد کا شاگرد تھا جو اپنی کیمیاوی تحقیقات کی بنا پر شہور ہے بہت سی کیمیاوی کتابوں پر جابر کا نام ہے، اور ان میں سے غالباً بڑی تعداد باطل

۱۳۰ صحیح طور پر اس سے منسوب ہے۔ ایک برتھیلٹ نے اپنی کتاب I. a. himie en noyen ag... میں اس مسئلہ کی تیسری جلد میں عربی ماہرین کیمیا کی احتیاط کے ساتھ فہرست تحریر کی ہے اور وہ کل مواد کو دو حصوں میں تقسیم کے قابل سمجھتا ہے۔ ایک حصہ تو اسکندریہ کے یونانی ماہرین کیمیا کی تحقیقات کی نقل پر مشتمل ہے اور دوسرا اصل تحقیقات پر جو اگرچہ اسکندریہ کے مطالعات پر مبنی ہے، اور اس تمام اصل مواد کو وہ جابر کی ذہانت پر مبنی مانتا ہے، جو اس طرح سے کیمیا میں بالکل ایسی ہی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو ارسطو کی منطق میں تھی۔ برتھیلٹ اس کتاب میں چھ رسائل شائع کرتا ہے جن کے متعلق جابر کی تصنیف ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے، اور انہیں وہ عربوں کے تمام کیمیاوی مواد کا نمائندہ قرار دیتا ہے کیونکہ بعد کے محقق انہیں خطوط پر چلتے رہے ہیں، جو پہلے محقق نے قایم کئے تھے۔ عرصے تک کیمیا کا مقصد و حائلوں کا تبدیل کرنا تھا، لیکن بعد کے زمانے میں کیمیا کا طبی کام سے قریبی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس کی فلزاتی

نوعیت کبھی زائل نہیں ہوتی اور جب ہم کیمیا کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس کے اندر یہ جزو موجود ہوتا ہے۔ عربوں کے کیمیا کے طالب علموں کے سامنے جو مقصد تھا وہ دور جدید کے اہل حکمت کو متاثر نہیں کرتا۔ اگرچہ عناصر کے بدلنے کے امکان کو اب محض خواب نہیں کہا جاتا جیسا کہ یہ انیسویں صدی کے ماہرین کیمیا کو معلوم ہوتا تھا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح ہے کہ بعض حدود کے ساتھ عربی کیمیا کا ہر سچ محقق تھے اگرچہ ان اعتبارات کے نتائج کو صحیح طور پر نہ سمجھتے تھے جن کو وہ انجسام دیتے تھے۔ ایم برٹھیلاٹ نے جتنی کتابیں شائع کیں ہیں ان کی ابتدا اس تنبیہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ ان کے مضامین کو قطعاً غلطی نہ رکھا جائے اور اکثر ان میں یہ بھی درج ہوتا ہے کہ کسی ضروری عمل کو بیان نہیں کیا گیا ہے تاکہ اہل طالب علم کامیابی کے ساتھ اختبارات نہ کر سکیں اور کہیں سونے کی کثرت پیدا نہ کر لیں۔ بلکہ انسانی خراب نہ ہو جائے۔ بلاشبہ عربی ماہرین کیمیا نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے ادنیٰ دھاتوں کے سونے میں تبدیل کر لینے کا علم حاصل کر لیا ہے لیکن تاریخوں میں اس امر کے مختلف حوالے ملتے ہیں کہ ان دعوؤں پر اکثر ہمعصر مفکروں نے مخالفانہ تنقید کی ہے اور یہ کہ اکثر عرب مصنفین کیمیا کو محض دھوکا خیال کرتے تھے۔ اکثر اس بات پر زور دیا گیا کہ فلسفی الفارابی جسے اس امر کا پورا یقین تھا کہ دوسری دھاتوں کو سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے اور جس نے اس کے طریقے پر ایک رسالہ بھی لکھا تھا خود مفکر رہا اور مغسلی ہی میں اس نے انتقال کیا۔ خلافت اس کے ابن سینا جو کیمیا کا قائل نہ تھا خاصے معیش کے ساتھ زندگی بسر کر گیا اور وہ دولت بھی پیدا کر سکتا تھا اگر وہ پیدا کرنا چاہتا۔

قرن وسطیٰ میں جابر کی مختلف کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ ہوا، اور ان کا کیمیا کے ایک مغربی مدرسے کے پیدا کرنے میں بہت بڑا اثر ہوا۔ جلد ہی مغربی یورپ میں کیمیا پر بہت سی طبع زاد کتابیں شائع ہو گئیں اور ان میں سے بہت سی جابر کے نام سے شائع کی گئیں مگر یہ قطعاً جعلی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جابر کی شخصیت کسی حد تک افسانوی بن گئی اور اس کی زندگی اور موت کے متعلق مختلف اور متضاد

بالوں کی توجیہ یعنی یہ کہ وہ کس ملک میں اور کس صدی میں گزرا ہے یہ فرض کر کے
 ہے کہ کئی شخص تھے جن کا نام جابر تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نے کیمیا ہی
 نہ نفع کی حیثیت سے بہت جلد شہرت حاصل کر لی تھی اور بعد کے زمانوں میں
 اسے چند جعلی کتابیں بھی منسوب کی جائیں گیں۔ برقیلاٹ کا خیال ہے
 کہ بہترین شہادت سے اس کا تعلق حراں سے ثابت ہوتا ہے اور وہ دوسری
 صدی ہجری کی ابتدا میں گزرا ہے۔



باب (۵)

مستزلہ

جب فلسفہ ارسطو کا پہلے پہل اسلامی دنیا میں علم ہوا تو اسے تقریباً اس طرح سے لیا گیا کہ جیسے یہ بھی ایک وحی ہو اور قرآن کی تکمیل کرتی ہو۔ اس زمانے میں یہ بہت ہی ناقص طور پر سمجھ میں آتا تھا اور اس میں اور راسخ العقیدہ الہیات میں جو اختلافات ہیں وہ محسوس نہیں ہوتے تھے۔ اس طرح سے قرآن اور ارسطو کا ایک ساتھ مطالعہ کیا گیا اور خیال کیا گیا کہ یہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ لیکن آخر کار فلسفہ یونان کے نتائج اور اس سے بھی زیادہ شاید اس کے طریقے روایتی اعتقادات کے لیے ایک قوی محلل کے طور پر عمل کرنے لگے۔

معرزی مستزلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ وہ فلاسفہ کا بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کرتے ہیں، اور بلاشبہ ان دو بڑے مسئلوں کے علاوہ جو دوسری صدی ہجری میں نمایاں رہے تھے یعنی قرآن کی ابدیت اور مسئلہ جبر و قدر اور نبی و کواہیات رو دنا ہونے لگیں۔ نئی دشواریوں کا حلقہ خصوصیت کے ساتھ خدا کے صفات اور قرآن

کے وعدہ دیدار سے متعلق تھا۔ صفات باری کا مسئلہ ابدیت قرآن کے مسئلے کے بہت مشابہ ہے بلکہ یہ اس کی ایک توسیع معلوم ہوتا ہے۔ عیسائی الٰہیاتی مضمون نے فلسفہ یونان کے طریقوں کی تربیت پائی تھی، اس معاملے پر پہلے ہی بحث کر چکے تھے، اور ان کے ہاتھوں اس نے اس سوال کی حیثیت اختیار کر لی تھی کہ کس قدر اور کون کون سے صفات خدا کی وحدت کے مطابق ہیں۔ اگر خدا کی ملکیت خواہ وہ قرآن میں مذکور ہو یا نہ ہو، ابدی ہے تو ایسی شے کا وجود نہ ہو جو خدا رکھتا ہے، اور لہذا یہ خدا کے علاوہ ہے جو ابدیت میں اس کے مساوی اور اس کی پیدا کردہ نہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خدا ایک ہے، اور تمام دوسری چیزیں اس سے اس طرح سے صادر ہوتی ہیں جیسے ایک علت سے ہوتی ہیں، کیونکہ ایک ابدی وصف ہمیشہ خدا کے پہلو پہ پہلو ہوتا ہے، اور اس لیے واصل بن عطاء نے اعلان کر دیا کہ جو شخص خدا کے علاوہ کسی ابدی وصف کا قائل ہو وہ دو خداؤں کا قائل ہے۔ لیکن یہ عدل، رحم وغیرہ تمام اوصاف پر صادق آتا ہے اور جیسا کہ ارسطو کے مطالعے سے پتا چلتا تھا تمام مقولات یعنی تمام ان چیزوں پر جو خدا کے موضوع ہونے کی صورت میں محمول بن سکتی ہیں کچھ نہ یا تو یہ خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں، اس لیے ضروری اور ابدی اوصاف نہیں ہیں یا خارجی اشیا ہیں اور خدا کے مساوی ہیں۔

مفترکہ کی دوسری پشت یعنی ان لوگوں کی پشت جو فلسفہ یونان سے راستہ حقیقت کا ثبوت دیتی ہے، ابو ہریرہ الالف بصری سے شروع ہوتی ہے۔ یہ ایسے زمانے میں گزرا ہے، جب فلسفہ یونان کا مطالعہ بڑے جوش و خروش سے کیا جاتا تھا، اور اس کو بے چون و چرا تسلیم کر لیا جاتا تھا وہ خدا کے صفات کو تسلیم کرتا ہے، اور ان کو ابدی قرار دیتا ہے، لیکن ان پر اس طرح سے بحث

لے عیسائی ہی صفت کو ذات سے ملکہ کر کے یہ استدلال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کو تثلیث کو ثابت ہے۔ مسلمان کے نزدیک اس استدلال میں کوئی معقولیت نہیں، اور نہ اسے عقل تسلیم تسلیم کر سکتی ہے۔ مترجم۔

۱۲۵ کرتا ہے، جس طرح سے عیسائی خدا کی شخصیتوں پر بحث کرتے ہیں، یعنی کہ یہ ایسی خارجی اشیا نہیں، جو خدا کے پاس ہوتی ہیں بلکہ ذات الہی کے رخ یا پہلو ہیں، مثلاً ارادہ الہی کو وہ علم کی صورت قرار دیتا ہے، یعنی خدا کی ارادہ کرتا ہے، یہ کہنے کے مساوی ہے کہ خدا جانتا ہے کہ یہ خیر ہے۔ لیکن ارادہ سے پر بحث کرتے ہوئے میں دو باتوں میں امتیاز کرنا چاہیے (۱) ایک ارادہ تو مکالم میں ہوتا ہے جیسے انسانوں کے لیے احکام الہی میں اخلاقی اصول ہیں، کیونکہ چوری کے خلاف اس وقت تک کوئی ارادہ نہیں ہو سکتا جب تک وہ چیزیں موجود نہ ہوں جن کو چرایا جاسکے ایسی صورت میں ارادہ زمانے کے اندر ہوتا ہے، اور مخلوق ہوتا ہے، کیونکہ اس کا مدار ایک مخلوق شے پر ہوتا ہے، اور (ب) اس ارادے میں جو مکان میں نہیں ہوتا اور جس کا کوئی معروض نہیں ہوتا، جیسے جب خدا نے تخلیق کا ارادہ کیا اس سے پہلے جبکہ پیدا ہونے والی چیز کا وجود نہ تھا۔ انسان میں داخلی ارادہ آزاد ہے۔ لیکن خارجی افعال آزاد نہیں۔ بعض اوقات ان پر جسم کے اندر کی داخلی قوتوں کا قابو ہوتا ہے، اور کبھی جسم سے خارج کی قوتوں کا۔ بعض اوقات یہ داخلی ارادے کے تصرف میں ہوتے ہیں۔ ارسطو کا ثنات کے وجود کو اپنی کہتا ہے، لیکن قرآن اس کو مخلوق قرار دیتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان دونوں میں تضاد نہیں ہے۔ ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ اس کا وجود ہمیشہ سے ہے، لیکن یہ کمال جمود اور سکون کی حالت میں تھی، گو یا کہ یہ بالفعل حالت میں نہیں بلکہ بالقوہ حالت میں تھی اور ان اوصاف کے بغیر تھی جو مقولات منطقی میں آتے ہیں، اور جنہیں ہم موجودگی کی بشرط سمجھتے ہیں۔ تخلیق کے یہ معنی ہیں کہ خدا نے اپنے تئیں ایک پیدا کی، جس کی وجہ سے اشیا کا وجود زمان و مکان میں ہونے لگا، اور کائنات اس وقت ختم ہو جاتی ہے، جب یہ اس مطلق سکون کی حالت میں لوٹ جاتی ہے جیسی کہ یہ ابتدا تھی۔ انسان خیر و شر میں نور عقل سے امتیاز کر سکتے ہیں، کیونکہ خیر و شر کی نوعیت معروضی ہے جس کو انسان پہچان سکتا ہے۔ پس خیر و شر کے فرق کا ہمیں جو علم ہے وہ صرف وحی الہی ہی پر مبنی نہیں۔ لیکن کوئی شخص جو خیر و شر کے توسط کے خدا کے متعلق کچھ نہیں جان سکتا، اور وحی کی غرض زیادہ تر

یہی ہوتی ہے۔ اس کے بعد بڑا معتزلی قائد ابراہیم بن سيار النّظام (متوفی ۳۲۱ھ) یونانی فلاسفہ کا شوقین طالب علم اور ہمہ گیر مصنف تھا۔ اس لحاظ سے وہ عربی فلاسفہ کا نمونہ ہے کیونکہ ان کی کوشش یہی ہوتی تھی کہ یونانی حکمت کو عام طور پر حیات و فطرت کی ترجمانی کے لیے استعمال کریں، اور یہ مقصد ایسا ہے جس کے لیے کسی ایک میدان میں طبع زاد مطالعوں کے بجائے ہمہ گیر تعینات کا مرتب کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ معتزلہ یہاں تک پہنچ چکے تھے کہ خیر و شر معروضی حقائق ہیں، اور خدا چونکہ خیر کو جانتا ہے، اس لیے ایسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا جو اس کی ضد ہو لیکن النّظام اس پر اور بھی زور دیتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مخلوق میں خدا صرف وہی کر سکتا ہے جو اس کی سمجھائی کے لیے اور بچائے خود انصاف ہوتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ایسی صورت میں خود خدا کے افعال متعین ہوئے اور بااختیار نہ ہوئے۔ النّظام نے جواب دیا کہ وہ اس تعین کو تسلیم کرتا ہے لیکن یہ تعین عمل میں نہیں ہے، بلکہ قوت میں ہے، کیونکہ خود اپنی فطرت کے اعتبار سے خدا اس کے خلاف نہیں کرتا۔ اس نے اس قدیم نظر کے زندہ کرنے کی کوشش کی کہ روح جسم کی صورت ہے، جیسا کہ پیدائش پرستوں کے چکا چٹا لیکن وہ اصطلاحات کے سمجھنے میں غلطی کرتا ہے، اور روح کی وہی شکل سمجھتا ہے، جیسی کہ جسم کی ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ روح بہت ہی لطیف قسم کا مادہ ہے جو کل جسم میں اسی طرح سے ساری ہے جس طرح سے نمک دو دوہ میں ساری ہوتا ہے، بائیل تلوں کے اندر یعنی روح اور جسم قد و قامت کے اعتبار سے مساوی اور شکل میں یکساں ہوتے ہیں۔ ارادے کی آزادی خدا اور انسان سے مخصوص ہے، باقی تمام مخلوقات ضرورت کے تابع ہیں، خدا نے تمام اشیا کو ایک بار ابد بعد میں پیدا کیا، لیکن ان کو حالت سکون میں باقی رکھا یعنی ایسی حالت میں جس کو مخفی کہا جاسکتا ہے، اور پھر تدریجی وقفات پر ان کو فعلی وجود عطا کیا۔

اس کے بعد بڑا معتزلی قائد بشر بن معتمر ہے جس کی تصانیف میں ہم

اس امر کی زیادہ قطعی کوشش پاتے ہیں، کہ فلسفہ کو اسلام کی عملی ضروریات کے لیے استعمال کیا جائے۔ اختیار پر بحث کرتے ہوئے، وہ براہ راست اس مسئلے کو لیتا ہے، کہ کس طرح خارجی اثرات ارادے کی آزادی کو محدود کر کے ذمہ داری کو گھٹا دیتے ہیں۔ شیعہ انبجوں کو داعیِ خدا نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ ذمہ داری نہیں رکھتے، یعنی انہوں نے کبھی اختیار سے کام ہی نہیں لیا ہے۔ لیکن کفار داعیِ خدا کے مستوجب ہیں، کیونکہ اگرچہ انہیں وحی کی امداد حاصل نہیں ہے، لیکن ان کے لیے عقل کی روشنی سے یہ جان لینا ممکن ہے کہ ایک خدا ہونا چاہیے، اور صرف ایک خدا ہونا چاہیے، افعال اور ان کی اخلاقی قدر قیمت سے بحث کرتے ہوئے، ہم کو صرف ایک ہی عامل اور ایک ہی معمول پر غور نہیں کرنا ہوتا، بلکہ اکثر اوقات ان کے ایک سلسلے پر غور کرنا ہوتا ہے، کیونکہ فعل ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ہر درمیانی معمول اگلے معمول کا عامل بن جاتا ہے۔ اس سلسلے ربط کو اصطلاحاً 'توالد' کہا جاتا ہے۔

معم بن عباد اسلامی (متوفی ۲۲۰ھ) یہ کہتا ہے کہ خدا نے جو ہر وہ مادہ پیدا کیا ہے، لیکن اعراض کو نہیں اس طرز پر اس نے ایک قسم کا عام مادہ پیدا کر دیا ہے جو نام موجودات میں مشترک ہے۔ اس مادے یا جو ہر پر اعراض کا اضافہ ہوتا ہے۔ بعض تو ایسی قوت سے پیدا ہوتے ہیں، جو پیدا شدہ مادے میں مضمر ہوتی ہے اور بعض مخلوق کے اختیار کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ تو غلطی شاعرین آرسطو کی تقلید میں وہ خدا کے اوصاف خالص سلبی قرار دیتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں، کہ خدا کو انسان نہیں جان سکتا۔ حکمت یا علم کی صورت میں جو چیز معلوم ہے، وہ خدا کی صین ہونی چاہیے، یا غیر اور اس سے خارج، مگر خدا جاننے والا عامل ہے، اور شے معلوم بھی خود ہی ہے۔ تو خدا نے عالم اور خدا نے معلوم کے درمیان ایک اقیانوس بنوایا ہے، جس سے دو شخصیتیں مترشح ہوتی ہیں، اور یہ بات خدا کی وحدت کے منافی ہے۔ لیکن اگر خدا عامل ہے، اور اپنے سے خارج کسی شے کو جانتا ہے، تو علم کا مدار اس خارجی شے پر ہوا، لہذا خدا مطلق نہ ہو گا بلکہ ایک

صرف اچھے مسلمانوں سے مخصوص سمجھتے تھے اور یہ خیال اُسوی دور میں کٹر مسلمانوں میں پیدا ہوا تھا لیکن النظام کے پہلے دو شاگردوں نے ایک نیا نظریہ رائے کیا جو آزل سنت والجماعت کے عقائد کے بالکل خلاف ہے لیکن بعض انتہا پسند شیعہ فرماتے اس کے قائل ہیں ان لوگوں کی رو میں جو نہ قطعاً برے ہوئے ہیں نہ قطعاً اچھے تناسخ کے ذریعے سے دوسرے جسموں میں جاتی رہتی ہیں یہاں تک کہ وہ نجات کی مستحق ہو جاتی ہیں یا دائمی عذاب کی۔ ان دو مفکروں کے ذریعے ہمیں ایک اور مسئلے سے بھی واقفیت ہوتی ہے، جو اب اسلام میں پیدا ہو گیا تھا اور یہ باری تعالیٰ کے دیدار کا نظریہ تھا۔ عام طور پر اسلام کو یہ توقع تھی کہ جنت میں سب سے بڑی نعمت خدا کا دیدار ہوگی۔ لیکن خدا کی صفات پر جو بحثیں ہوئیں وہ قرآن کے انہی تصورات کے اس قدر خلاف تھیں کہ اس کی تشبیح کرنا دشوار ہو گیا کہ خدا کے دیکھنے کے کیا معنی ہیں۔ احمد اور فضل اس پر بحث کرتے ہوئے اس سے انکار کرتے ہیں کہ انسان خدا کو دیکھ سکتے ہیں یا دیکھیں گے باری تعالیٰ کے جلوے کے معنی زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتے ہیں وہ عقل فعال کے روبرو آجائیں گے جو علت اول کی ایک توہیر ہے اور اس سلسلے میں دیکھنے کے معنی، ملائکہ اس سے بالکل مختلف ہوئے چاہیں جو ہم لفظ جلوہ سے سمجھتے ہیں۔

عمر بن بکر الجاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) النظام کے مذکورہ بالا شاگردوں میں سے تیسرا ہے اور اسے معتزلہ کے وسطی دور میں سے آخری سمجھا جاسکتا ہے۔ وہ اپنے زمانے کے دستور کے مطابق ایک ہم گیر مصنف تھا۔ البیہات منطق فلسفہ جغرافیہ تاریخ فطرت اور دوسرے مضامین پر اس نے تصنیفات کی ہیں (مسعودی ۲۳۱، ۸) اختیار کے وہ نئے ہی معنی قرار دیتا ہے۔ اختیار کو وہ جاننے کی ایک صورت قرار دیتا ہے اور اس طرح سے یہ علم کا ایک حارصہ ہے۔ فعل ارادی کی تعریف میں وہ کہتا ہے کہ یہ ایک ایسا فعل ہوتا ہے جسے فاعل جانتا ہے۔ جو لوگ آتش و دوزخ کے عذاب میں مبتلا ہوں گے وہ اب اس میں نہ رہیں گے، بلکہ اس کے پاک کر دینے سے بدل جائیں گے۔

لفظِ مسلم کے معنی میں تمام وہ لوگ شامل ہیں جو یقین رکھتے ہیں کہ خدا کے نہ صورت ہے اور نہ جسم، کیونکہ خدا سے انسانی شکل منسوب کرنا بت پرست کی خاص علامت ہے۔ وہ عادل ہے، اور کسی شر کا ارادہ نہیں کرتا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کے نبی ہیں۔ مادے کو وہ ابدی خیال کرتا ہے اور عوارض کو مخلوق اور تغیر پذیر۔

اب ہم منقولہ کی تاریخ کی تیسری منزل پر پہنچ گئے ہیں، اور یہیں سے ان کا زوال شروع ہوتا ہے۔ اس آخری دور میں ان کے دو فترت ہو جاتے ہیں ایک تو بصرے کا جو زیادہ تر خدا کی صفات پر توجہ کرتا ہے، اور دوسرا بغداد کا جو زیادہ تر اس خالص فلسفیانہ بحث میں مصروف رہتا ہے کہ شے موجود سے کیا مراد ہے۔

بصری مباحث نے اپنی آخری صورت اس بحث میں اختیار کی جو انجی (منوفی مسئلہ) اور اس کے بیٹے ابوہاشم (متوفی ۳۲۱ھ) میں ہوئی ابوہاشم کہتا تھا کہ خدا کے صفات اپنا علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ ہم ذات کو اس قسم کی متغیر اشکال یا کیفیات میں جانتے ہیں۔ لیکن یہ حالتیں نہیں ہیں اور نہ ان کا ذات سے علیحدہ خیال ہو سکتا ہے۔ اگرچہ یہ اس سے حقیقتاً نہیں، لیکن ان کا اس سے علیحدہ وجود نہیں۔ اس کے خلاف اس کے باپ کو یہ اعتراض تھا کہ یہ معروضی صفات صرف نام ہی نام ہیں، اور ان سے کوئی تصور ذہن میں نہیں آتا۔ اس طرح یہ جن صفات کا دعویٰ کیا جاتا ہے نہ لواذ صاف ہیں اور نہ حالتیں ہیں جس سے فاعل یا عامل کا تصور ہو، بلکہ یہ ذات کے ساتھ اس طرح سے متحد ہیں کہ اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتیں۔

ان تمام رایوں کے خلاف اہل سنت و الجماعت اس بات پر قائم تھے کہ خدا میں حقیقی صفات ہیں اور اس پر وہ اب بھی قائم ہیں۔ جو لوگ معتزلی نظریوں کے مقابلے میں اس پر زور دیتے ہیں، وہ عموماً صفاتی کہلاتے ہیں، لیکن وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ چونکہ خدا انسان کے مانند نہیں ہے اس لیے قرآن میں جو صفات اس سے منسوب کیے گئے ہیں، وہ وہ صفات نہیں، جن کا

اطلاق اسخی ناموں کے تحت انسان پر ہوتا ہے، اور ہمارے لیے ان صفات کے حقیقی معنی جاننا ممکن نہیں ہے جو خدا سے منسوب کیے جاتے ہیں۔
 معتزلی نظریات کی زیادہ شدید مخالفت ابو عبد اللہ بن کلامی متوفی ۲۵۵ھ اور اس کے متبعین کی طرف سے ہوئی، جو کرامیہ کے نام سے مشہور تھے۔ یہ لوگ ابتدائی نسبت کی طرف لوٹے اور یہ کہتے تھے، کہ خدا میں نہ صرف ایسے صفات ہیں، جو انسان میں ہو سکتی ہیں بلکہ وہ درحقیقت عرش پر بیٹھن ہے وغیرہ۔ اور جو کچھ قرآن میں مذکور ہے اس کے انھوں نے صاف لغوی معنی لیے ہیں۔

بعد ازاں کے معتزلہ کا گروہ زیادہ تر اس مابعد الطبیعی مسئلے میں مصروف رہا کہ شے کیا ہے۔ یہ تو تسلیم کیا جا چکا تھا کہ شے ایک تصور کو ظاہر کرتی ہے جس کا علم ہو سکتا ہے، اور جو ایک موضوع کے لیے محمول کا کام دے سکتی ہے۔ اس کا موجود ہونا لازمی نہیں کیونکہ موجودگی ایسی صفت ہے، جس کا ذات پر اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ اس اضافے کے ساتھ ذات موجود ہو جاتی ہے، اور بغیر اس اضافے کے معدوم لیکن پھر بھی اس میں جو ہر اور عرض ہوتا ہے، اس لیے خدا موجودگی کی ایک صفت کو زیادہ کر کے تخلیق کرتا ہے۔

معتزلی فلسفہ کے پورے دور سے یونانی فلسفے کے اثر کا پتا چلتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس کو اسلامی الہیات پر منطبق کیا جا رہا ہے، لیکن اثر زیادہ تر بالواسطہ ہوتا ہے۔ جیسے جیسے فلسفہ آہمے بڑھا، ایسے مسائل سامنے آتے گئے جن پر واسطہ گزشتہ زمانے میں بحث کر چکا تھا مگر اس کے تصورات زیادہ تر شامی عیسائیوں کے واسطے سے آئے تھے، اور اکثر اس زور سے کسی حد تک متغیر ہو گئے تھے، جو عیسائی بحثوں میں بعض خاص پہلوؤں پر دیا گیا تھا یا یہ اچھی طرح سے ان کی سمجھ میں نہ آتے تھے۔ معتزلہ کی بحث سے کم پیش راست تین اور تحریکیں عالم وجود میں آئیں۔ اول تو فلاسفہ اور عربی مصنفین اس نام سے ان مالب علموں اور شارحین کو یاد کرتے ہیں، جو اپنے کام کو براہ راست یونانی متن یا کم از کم اس کے جدید ترین اور بہتر ترجموں پر مبنی

کرتے تھے۔ ان کے ہاتھوں میں فلسفی تحقیق نے کسی حد تک اپنی روش بدل دی کہونکہ یہ رفتہ رفتہ ان حقیقی معنی کو بہتر طور پر سمجھنے لگے جو ارسطو نے سکھائے تھے۔ اور دوسرے اشعری اور غزالی اور دوسروں کی راسخ العقیدہ الہیات ہے جس میں اسلامی الہیات کسی حد تک فلسفہ ارسطو سے متاثر ہوتی ہے اور اس امر کی کوشش کی جاتی ہے کہ اس فلسفہ اور اسلامی الہیات میں مطابقت پیدا ہو جائے۔ معتزلہ کی قدیم نزروایت اشعری کے زمانے میں ختم ہو جاتی ہے یعنی جو لوگ فلسفی مسائل کے زور کو محسوس کرتے تھے انھوں نے اشعری اور اس کے متاخرین کی راسخ العقیدہ مدرسیت اختیار کر لی یا فلاسفہ کے ساتھ بہہ گئے اور اسلام کے قدیم اعتقادات سے بالکل الگ ہو گئے۔ تیسری تحریک صوفیا کی ہے جس میں تیم نو فلاطینی عناصر کو مشرق یعنی ہندوستان اور ایران کے دوسرے عناصر کے ساتھ مخلوط پاتے ہیں۔ خاص معتزلہ تو چوتھی صدی ہجری پر ختم ہو جاتے ہیں۔

باب (۶)

مشرقی فلاسفہ

فلسفہ ارسطو کا علم اسلامی دنیا کو سریانی تراجم اور شروح کے واسطے سے ہوا تھا، اور شامیوں میں جو خاص شرحیں رائج تھیں وہ عربی فکر کے رخ کو برابر متاثر کرتی رہیں۔ الماسمون کے زمانے سے ارسطو کے متن کا بہتر علم ہوا، کیونکہ تراجم براہ راست یونانی سے کیے گئے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی تعلیم زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ میں آنے لگی۔ اگرچہ اب بھی ان شروح کے اشارات کا اس پر بہت اثر تھا، جو شامیوں میں رائج تھیں۔ عربی مصنفین فیلسوف (جمع فلاسفہ) یونانی لفظ فلاسفہ کا ترجمہ کرتے ہیں اور اس نام سے ان لوگوں کو موسوم کرتے ہیں، جو اپنے مطالعے کو راست یونانی متن پر مبنی سمجھتے تھے، خواہ مترجمین کی حیثیت سے یا فلسفے کے طلباء کی حیثیت سے، یا ان لوگوں کے شاگردوں کی حیثیت سے، جو یونانی متن استعمال کرتے تھے۔ یہ لفظ عربی اہل علم کی ایک خاص جماعت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا

ہے، جو تیسری صدی ہجری میں عالم وجود میں آئی، اور جس کا ساتویں صدی ہجری میں خاتمہ ہوا۔ یہ لوگ یونانی متن اور ان یونانی شارحین کی تصانیف کا بغور مطالعہ کرتے تھے، جو شام میں رائج تھیں، اور اس طرح سے ارسطو کا زیادہ صحیح علم حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اور اس لفظ کو اس طرح استعمال کیا جاتا ہے، کہ گویا فلاسفہ کوئی خاص فرقہ یا مذہب فکر ہوں۔ دوسرے فلسفے کے طلبہ حکیم یا ناظر کہلاتے تھے۔

ان فلاسفہ کا سلسلہ اسلامی ثقافت کی تاریخ میں نہایت ہی اہم گروہ ہے، یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے لاطینی عالم عیسوی میں ارسطو کے مطالعے کا شوق نہادیا، جو اسلام کو شامی جماعت سے ملی تھی اور جس کی راست یونانی متن کا مطالعہ کر کے انہوں نے تصحیح کی اور نظر ثانی کی اور ان اصول کے مطابق جو فلاطینی شارحین نے بتائے تھے ان کے نتائج اخذ کیے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلا یعقوب بن اسحاق الکندی (متوفی ۳۲۰ھ) = ۳۳۷ء) ہے، جس نے ابتدا بہت کچھ ایک مغزلی کی طرح سے کی تھی، اور اسے ان الہیاتی مسائل سے دلچسپی تھی جن پر مغزلہ بحث کیا کرتے تھے لیکن اس نے چاہا کہ ان مسائل کی زیادہ صحت کے ساتھ جانچ پڑتال کی جائے اس لیے ان تراجم سے کام لیا جو راست یونانی سے کیے گئے تھے، اور اس وقت حال ہی میں شائع ہوئے تھے۔ اس طرح سے اس نے بہت زیادہ صحیح طریقہ استعمال کیا اور ایسے ارسطاطالیسی مطالعے کا راستہ کھول دیا، جو اس سے کہیں آگے ہے جس کا اب تک تمثیل کیا گیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے شاگردوں نے اور جو لوگ ان کے بعد آئے نئے نئے سوالات کیے اور مغزلہ کے مسائل کے حلقے تک خود کو محدود رکھنا ترک کر دیا۔ ان نئی تحقیقات میں الکندی ان کا علمی مورث ہے، اور یہ بات اس کے طریقوں اور اس کے یونانی متن سے کام لینے کا نتیجہ تھی۔ عجیب بات یہ ہے، کہ الکندی عربی فلسفے کا باب خود ان معروضات سے چند عربی فکر کے قارئین میں سے ہے جو سلاطین

۱۳۷ عرب تھے۔ عالم اسلام کے حکما اور فلاسفہ زیادہ تر سلاطین ایرانی، ترکی یا بربر تھے، لیکن الگنسی کندا کے شاہان یمن کی نسل سے تھا (دیکھو سلسلہ نسب جو تاریخ الحکماء سے اقتباس کیا گیا ہے، اور جسے ڈی۔ سلائے کے ترجمہ ابن خلکان کی پہلی جلد صفحہ ۳۵۳، حاشیہ نمبر ۲۲ میں درج کیا ہے)۔ اس کی زندگی کے بہت کم حالات معلوم ہیں، بجز اس کے کہ اس کا باپ کوفے کا گورنر تھا اور وہ خود بغداد میں تعلیم پاتا تھا۔ مگر یہ معلوم نہیں کہ اس نے کن اساتذہ سے تعلیم پائی۔ خلیفہ متعصم کے دربار میں (۱۱۸۰ء - ۱۲۲۷ء) اس کی بہت عزت تھی۔ اس کی حقیقی تربیت اور سیار و سامان یونانی کا علم تھا جس سے اس نے ارسطو کی مابعد الطبیعیات بطریقہ جس کے ترجمے مرتب کرنے اور اقلیدس کے ترجمہ عربی کی نظر ثانی میں استعمال کیا۔ اس کے علاوہ اس نے ارسطو کی پوٹیکا (الشعر) اور ہرمینوٹیکا یا التفسیر اور فرزیوس کی ایساخومی کے عربی میں تراجم کیے اور ارسطو کے البرہان (nalytka Posterzora) اور سافسٹکا اپتی یا المخالط مقولات اور معدرت جس کی ارسطو کی تصنیف ہونا مشتبہ ہے، بطریقہ جس کی اقلیدس کے عناصر کے خلاصے مرتب کیے اس کے علاوہ اس کی چند طبع زاد کتابیں بھی ہیں، جن میں ایک مضمون عقل پر ہے، اور دوسرا جواہر خمسہ پر سب سے زیادہ مشہور ہیں۔

۱۳۸ ہمیں بتایا گیا ہے کہ وہ اہلیات ارسطو کو جسے نیماہ ساکن حصص نے پھیلا یا تھا، صحیح سمجھتا تھا اور اس نے عربی ترجمے کی نظر ثانی کی تھی۔ یہ اہلیات فلاسٹوس کی اینیڈس کی تین کتابوں کا خلاصہ تھی، اور غالباً الگنسی نے اس کا اینیڈس کے متن سے مقابلہ کیا تھا۔ اصطلاحات اور عام مفہوم کی اصل کے مطابق تصحیح کی اور غالباً اس امر کے متعلق شبہ نہیں ہوا کہ یہ ارسطو کی تصنیف نہیں ہے۔ اس اہلیات کو عالم اسلام میں راجح ہو کر زیادہ عرصہ نہ ہوا تھا، اور یہ امر یقینی ہے کہ الگنسی کے اسے استعمال کرنے ہی سے بعد اس کی اہمیت بڑھ گئی۔ اس کی سندبر ارسطو طالیسی تصانیف میں اس کی حیثیت مسلم ہو گئی، بلکہ فلاسفہ کے پورے گروہ نے جس تعلیم کو ترقی دی یہ اس کا مغز

بن گئی، کیونکہ یہ ان رجحانات پر زور دیتی تھی، جو اسکندر فردوسی کی شرح میں پہلے ہی سے نمایاں تھے۔ اہلیات اور اسکندر کا اثر سب سے زیادہ رسالہ عقل میں نمایاں ہے، جو روح کی اسفند ادوں کے نظریے پر اس طرح سے مبنی ہے جس طرح سے ارسطو نے اپنی کتاب ذہنی اینا میں بیان کیا ہے۔ الکندی اس نظریے کو ترقی دیتا ہے جسے فلاطونی شارحین پیش کرتے ہیں اور اسفند ادوں یا روح میں عقل کے چار مدارج بیان کرتا ہے جن میں سے تین تو عملاً اور لازماً روح انسانی میں موجود ہوتے ہیں، لیکن ایک باہر سے داخل ہوتا ہے، اور روح سے آزاد ہے۔ ان اول الذکر تین میں سے ایک مخفی یا بالقہ ہے، جیسے کہ فن تحریر کا علم اس شخص کے ذہن میں جو لکھنا سیکھ چکنا ہے مخفی ہوتا ہے۔ دوسرا فعلی ہے جیسے کہ کتب لکھنا چاہتا ہے، تو وہ اس مخفی حالت کو عمل میں لاتا ہے۔ تیسرا اور جب عمل تحریر میں درحقیقت داخل ہوتا ہے جہاں کہ علم جواب فعلیت کی صورت اختیار کر لیتا ہے، فعل کی رہبری اور رہنمائی کرتا ہے۔ اسفند افابقی عقل فعال ہے، جو خدا کی طرف سے بصورت تنویر آتی ہے، اور جو اگرچہ ۱۳۹ جسم کی اسفند ادوں پر عمل کرتی ہے مگر جسم سے آزاد ہوتی ہے، کیونکہ اس کا علم ان ادراکات پر مبنی نہیں ہوتا، جو اس کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ کہنا بے سود ہے، کہ عربی فلسفے کی تاریخ سے سامی ذہن میں جدت اور ابتغ کا فہم ان نظر آتا ہے۔ ایک بات تو یہ ہے، کہ کندی کے بعد اول درجے کے فلاسفہ میں ایک فلسفی بھی شلاعوب نہ تھا، اور بہت ہی کم فلاسفہ کو سامی کہا جاسکتا ہے۔ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا، کہ عملی نفسیات پیدا کرنے کی کوشش میں یونانی فلاسفہ دور جدید تک تقریباً بالکل یکہ و تنہا ہیں جب تک جدید علم طبعی کے طریقے اور اس کا سوا ذہنیاتی تحقیق پر استعمال نہیں ہوا، قدیم یونانی تحقیق کے نفسیاتی نظریوں میں کوئی ترقی نہیں ہوئی، اور بعد کے مذاہب میں باہم صرف اس بارے میں اختلاف تھا، کہ قدیم تحقیق کے کون سے خاص پہلو سے بحث کا آغاز کیا جائے۔ یہاں پر کندی کی سب سے زیادہ اہمیت ظاہر

ہوتی ہے، کیونکہ اسی نے وہ نقطہ آغاز انتخاب کیا جس سے بعد میں تمام عربی فلاسفہ نے ابتدا کی ہے، اور اسی نے اس مواد کو منتخب کیا ہے، جس کو انھوں نے ترقی دی ہے۔ اس طرح سے کندی نے جو غاص بنیاد انتخاب کی، وہ ارسطو کی دوی اینٹا کی نفسیات تھی، جس کی اسکندر فردوسی نے تشریح کی تھی۔ اس کی طرف تمامی فلاسفہ نے اشارہ کیا تھا، لیکن واضح طور پر نہیں بنایا تھا، اور یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ کندی کا نظریہ زیادہ تر الہیات ارسطو سے متاثر تھا، اور اس کتاب کی ظاہر ہے، کہ وہ بہت زیادہ قدر کرتا تھا۔ اسکندر فردوسی اور فلاطینیوس جس کی تعلیم الہیات میں پائی جاتی ہے، ان کے تعلق کو یہ بھکر واضح کیا جاسکتا ہے، کہ اسکندر کی تعلیم میں نو فلاطونیت کے تمام جراثیم موجود تھے۔ اس کے مقابلے میں فلاطینیوس میں نو فلاطونی نظام پوری طرح سے عملی مسئلہ میں نظر آتا ہے۔ جب پہلے پہل یہ نظام پیش کیا گیا ہوگا تو یہ قرآن کی تعلیم کے بالکل مطابق معلوم ہوا ہوگا، بلکہ ممکن ہے یہ اس کا ختمہ معلوم ہوتا ہو۔ انسان میں ایک روح حیوانی ہوتی ہے، اور ادنیٰ مخلوق میں بھی پانی پانی ہے، لیکن اس کے علاوہ نفس ناطقہ یا روح بھی ہوتی ہے جو براہ راست خدا سے آتی ہے اور لافانی ہے، کیونکہ یہ جسم کے تابع نہیں۔ وہ ممکنہ نتائج جو وحی کی تعلیمات کے مخالف ثابت ہوئے ابھی پوری طرح سے اخذ نہیں کیے گئے تھے۔

ہمیں کندی کی منطقی تعلیم پر توقف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جس میں ارسطو طالسی منطق کو عربی میں جاری رکھا گیا ہے، اور عربی زبان کے لحاظ سے اس کی تصحیح کی گئی ہے، یہ صحیح ہے کہ بعض ذیلی نتیجہ نہ تھی، اگرچہ عربی تعلیم میں منطق کو وہ اہمیت حاصل نہ تھی جو سریانی تعلیم میں تھی۔ سریانی میں یہ تمام علوم ضروری کی بنیاد تھی، لیکن عربی میں یہ حیثیت قواعد صرف و نحو کو حاصل تھی، جو کسی حد تک تازہ اور مستقل اساس پر عالم وجود میں آئے تھے اگرچہ بعد کے فلاسفہ میں یہ منطق سے کسی حد تک متاثر ہوئے تھے۔ تاہم جب تک اسلامی دنیا فلسفی مطالعات کے ترقی دینے کا کچھ بھی دعویٰ کرتی رہی، اور کسی حد تک بعد کے زمانوں میں بھی ارسطو طالسی منطق ضروری تعلیم کی بنیاد ہونے کی حیثیت سے صرف و نحو سے صرف

دوسرے درجے پر متنی کندی کا حقیقی اثر نفسیات اور مابعد الطبیعیات کے مسئلے کا رواج دینے میں نظر آتا ہے اور فلاسفہ کا کام ان دو علوم میں کندی کی نشان دہاں راہوں پر مرکوز ہے۔

نفسیات میں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس نے ایسے نظام کو رائج کیا، جس کو اسکندریہ اور نو فلاطونی شارحین ارسطو پہلے سے مکمل کر چکے تھے اور جسے فلسفے کے سر یانی طلباء میں زندہ رکھا گیا تھا، اور پھر اس نقطہ نظر سے اس کو اس کے متاخرین نے ترقی دی۔ مابعد الطبیعیات میں حالات مختلف تھے۔ بظاہر کندی ہی وہ شخص ہے، جس نے اسلامی دنیا میں مابعد الطبیعیاتی مسائل کو رائج کیا لیکن یہ بھی ظاہر ہے، کہ وہ ان مسائل کی ارسطو طایسی بحث کو صاف طور پر نہیں سمجھا۔ تصورات حرکت زمان و مکاں پر ارسطو نے اپنی کتاب طبیعیات کی چوتھی پانچویں اور ساتویں کتاب میں بحث کی ہے جس کا کندی کے ہمعصر خنیں بن اسماعیل نے ترجمہ کیا تھا، اور پھر یہ مسائل مابعد الطبیعیات میں آئے ہیں جس کا اس زمانے میں کوئی عربی ترجمہ موجود نہ تھا۔ اس لیے جہاں تک اس کے استعمال کا تعلق ہے کندی نے اس کے یونانی متن سے استفادہ کیا ہوگا۔

جواہر خمسہ پر جو مضمون ہے اس میں مادے کی پانچ حالتوں کے تصور پر بحث کی گئی ہے مادہ صورت حرکت زمان اور مکان ان میں سے وہ مادے کی تعریف اس طرح سے کرتا ہے کہ مادہ وہ ہے جو دوسرے جواہر کو قبول کرتا ہے مگر خود اسے بطور صفت کے قبول نہیں کیا جاسکتا اور اس طرح سے اگر مادے کو لے لیا جائے تو دوسرے چاروں جواہر لازمی طور پر زائل ہو جاتے ہیں (۲) صورت و قیاس کی ہوتی ہے اول وہ جو جنس کے لیے لازمی ہوتی ہے کیونکہ یہ جنس سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اور وہ جو خود شے کے بیان کا کام دیتی ہے یعنی ارسطو کے مقولات عشرہ جو ہر کیفیت، ربط، مکان، زمان، محل، حالت، فعل اور انفعال۔ یہ صورت وہ استعداد ہے جس سے شے بے صورت مادے سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً آگ خشکی اور حرارت کے ہم

ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور اس حالت میں صورت آگ ہوتی ہے بغیر صورت کے مادہ مجرد ہوتا ہے مگر حقیقی اور جب یہ صورت اختیار کر لیتا ہے، تو شے بن جاتا ہے۔ دوسری داکس کہتا ہے (ابو یونس صفحہ ۸۵) کہ اس مثال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کندی نے ارسطو کا مطلب صحیح طور پر نہیں سمجھا (۳) حرکت چھ قسم کی ہوتی ہے دو تو خود جوہر کے تغیرات ہیں مثلاً پیدائش و فنا، یعنی تعمیر و تخریب، دو کیفیت کے تغیرات ہیں اور وہ اضافہ اور کمی ہیں۔ ایک تعمیر کیفیت کا ہوتا ہے، اور ایک نقل مقام کا۔ (۴) زمانہ خود حرکت کے مشابہ ہے، اور اس میں مختلف جہتیں معلوم ہوتی ہیں۔ زمانے کا علم حرکت پہلے اور بعد کی نسبت سے ہوتا ہے اور اس حرکت کے مانند ہوتا ہے جو بخط مستقیم یکساں رفتار سے ہو رہی ہو، اور اس لیے اس کا اظہار صرف مسلسل اعداد کے ایک سلسلے کی حیثیت سے ہو سکتا ہے۔ (۵) مکان کو بعض لوگ جسم کہتے ہیں مگر ارسطو اس کی تردید کرتا ہے، یہ دراصل وہ سطح ہوتی ہے جو جسم پر محیط ہوتی ہے۔ جب جسم کو ہٹا لیا جاتا ہے تو مکان کا وجود ختم نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ خالی جگہ فوراً کسی اور جسم کو اپانی وغیرہ سے پُر ہو جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کندی ان تصورات پر بالکل ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے، مگر وہ پہلا شخص ہے جس نے عربی فکر کو اس جہت میں بدلا۔ ان تصورات کی بنا پر اس کے متاخرین میں تخلیق کئے الہامی عقیدے کے متعلق ایک نئی روش پیدا ہو گئی۔

کندی اسلامی فلسفی کے نام سے مشہور ہے، اور اس کے یہاں اسلام کے ان مختلف فرقوں کا بہترین بیان ملتا ہے جو اس کے زمانے میں پائے جاتے تھے اور جن سے وہ اپنے سفروں کے دوران میں ملتا ہے۔ یہ ڈاکٹر گوئیچے کی بیلو تھیکا جو گرو فروم ایرب کی دوسری جلد کی حیثیت سے شائع ہوا ہے (لیڈن ۱۸۷۵ء)۔

اس کے بعد سب سے بڑا فلسفی محمد بن محمد بن طرخان ابو النصر الفارابی (متوفی ۳۲۹ھ) ہے۔ وہ حرکی نسل سے تھا۔ وہ ایک مشہور فلسفی تھا شاید ملاطوں کا سب سے بڑا فلسفی۔ اس نے منطق موسیقی اور دوسرے علوم پر متعدد کتابیں

تصنیف کیں۔ فلسفیانہ علوم میں مسلمانوں میں کوئی شخص اس کے مرتبہ کو نہیں پہنچا۔ اور ابن سینا نے اسی کی کتابوں کا مطالعہ کر کے اور اسی کے انداز بیان کی تقلید کر کے قابلیت پیدا کی اور خود اپنی تصانیف کو اس قدر مفید بنا دیا، کہ (خلکان ۲-۳۰۷) وہ فاراب یا اطرار میں بالغوم کے قریب پیدا ہوا۔ لیکن اس نے سفر بہت کیا ہے۔ اپنی سیاحت کے دوران میں وہ بغداد آیا لیکن چونکہ اس زمانے میں وہ عربی سے واقف نہ تھا، اس لیے وہ شہر کی علمی زندگی میں حصہ نہ لے سکا۔ وہ پہلے تو عربی زبان کے حاصل کرنے میں مصروف ہوا، اور پھر عیسائی طبیب متا بن یونس کا شاگرد ہوا جو اس زمانے میں بہت ضعیف ہو چکا تھا، اور اس کے پاس منطق کی تعلیم حاصل کی اپنے مطالعات میں اضافہ کرنے کے لئے وہ قرآن چلا گیا جہاں اس کی یوحنا بن خیلان عیسائی فلسفی سے ملاقات ہوئی، اور اس کے زیر ہدایت وہ منطق پر کام کرتا رہا۔ پھر وہ بغداد واپس آ گیا، جہاں وہ ارسطاطالیسی فلسفے کے حاصل کرنے میں مصروف ہو گیا، اس نے اپنے مطالعات کے دوران میں ڈیوینیا کو دوسو بار اور طبیعیات کو چالیس بار پڑھا۔ مگر اُسے زیادہ دلچسپی منطق سے تھی۔ اور اس کی شہرت کا مدار بھی زیادہ تر منطقی تصانیف ہی پر ہے۔ بغداد سے وہ دمشق آیا اور یہاں سے مصر گیا، لیکن مصر سے پھر دمشق لوٹ آیا، جہاں وہ اپنی بقیہ عمر کے لیے سکونت پذیر ہو گیا۔ اس زمانے میں خلیفہ بغداد کی سلطنت بہت سی ریاستوں میں جٹنے لگی تھی، تنحیک اسی طرح سے جس طرح سے رومی سلطنت آخری کارنگوں کے دور میں، اور خلافت کے عہدہ دار خلیفہ کی برائے نام سیادت کے تحت نیم آزاد موروثی حکومتیں قائم کرتے جا رہے تھے۔ ہمدانی شیعہ جنہوں نے موصول میں ۳۲۶ھ میں حکومت شروع کی تھی انہوں نے ۳۳۳ھ میں حلب پر قبضہ کر لیا، اور شاہان بازنطیہ کے مقابلے میں کامیاب سرداروں کی حیثیت سے بہت شہرت حاصل کی۔ ۳۳۳ھ مطابق ۹۴۶ھ ہمدانی شہزادے سے سیف الدولہ نے دمشق پر قبضہ کر لیا اور فارابی اس کے ظلِ ماطفت میں رہنے لگا۔ اس زمانے میں اہل سنت تو صاف طور پر فلسفے کے مخالف تھے مختلف شیعہ فرما رہے تھے

حکمت و فلسفہ کی سرپرستی کرتے تھے۔

دشمنی میں فارابی عزت کی زندگی بسر کرتا تھا اور اپنے وقت کا بیشتر حصہ دشمنی کے چشموں میں سے ایک چشمہ پر گزارتا تھا (چشمے دشمنی کی خاص خصوصیت ہیں) یا کسی سایہ دار باغ میں اور یہاں پر وہ اپنے دوستوں اور شاگردوں سے ملتا اور اپنے دوستوں سے باتیں کرتا تھا۔ اسے عادت تھی کہ وہ اپنی تصنیفات ملاحظہ ملاحظہ اور ارق پر لکھتا تھا، اسی وجہ سے اس کی تقریباً تمام تصانیف کی شکل منتشر ابواب یا جوشی کی سی ہے۔ اس کی بعض تصنیفات اس وقت نامکمل اور ناتمام حالت میں پائی جاتی ہیں۔ وہ دنیاوی اشیاء سے انتہا سے زیادہ بے پروا تھا۔ اس نے خود کو روزی کمانے یا کسی جائے سکونت کے حاصل کرنے کے بارے میں ذرا سی بھی تکلیف نہیں دی۔ سیف الدولہ نے خزانہ عامرہ سے اس کا چار درہم پویمہ و نطیفہ مقرر کر دیا تھا کیونکہ فارابی نے اپنی ضروریات کو اتنی ہی حق پر رقم تک محدود کر دیا تھا (ابن خلدون، ۳، ۹، ۳۱۰) فارابی ارسطو کے منطقی آئینین پر شرحوں کے ایک سلسلے کا مصنف ہے جس میں عربوں کے حساب سے نو کتابیں شامل تھیں، جن کے نام حسب ذیل ہیں۔

(۱) ایسا فوجی و فزری یوس

(۲) المقولات یا The Categories

(۳) The Hermeneutica، العبارة بالتفسیر

(۴) The Analytica Priora، یا القیاس

(۵) The Analytica Posteriora، یا البرہان

(۶) The Topica، یا الجدل

(۷) The Sophistica Elenchi، یا المغالطہ

(۸) The Rhetoric، یا الخطابہ

(۹) The Poetics، یا الشعر

اس نے منطقی پر ایک مقدمہ اور اس کا خلاصہ بھی لکھا ہے جو حقیقت یہ ہے جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں اس کا اصل کام منطق کی تشریح پر مشتمل ہے۔ اس نے

سیاسیات کی طرف بھی کچھ توجہ کی ہے اور قوانین فلاطون کا خلاصہ مرتب کیا ہے، جو اکثر اوقات عربوں کے ارسطاطالیسی ضابطے میں سیاسیات کی جگہ لے لیتی ہے۔ اخلاقیات میں اس نے ارسطو کی اخلاقیات نقو ماجس کی شرح لکھی ہے لیکن اصولاً نظریہ اخلاق کی جانب عربی کے طالب علم کچھ زیادہ راغب نہ تھے۔ علم طبیعی میں اس نے طبیعیات موسیات ڈی کوکلوٹ ڈی منڈو (کون و فساد) کی شرح کی۔ اس کے علاوہ اجرام سماوی کی حرکت کا بھی ایک مضمون ہے۔ نفسیات میں اس کا ام سکندر فردوسی کی شرح ڈی اینا کی شرح اور روح قوت روح وحدت و واحد، فہم اور قابل فہم پر مشتمل ہے، جن میں سے بعض بعد کو قرون وسطیٰ کے لاطینی تراجم کی صورت میں شائع ہوئے اور جو سترھویں صدی عیسوی تک بار بار چھپتے رہے (مثلاً

De intelligentia et de intelligencia ^{۱۷۳} پیرس ۱۷۳۳ء) مابعد ابعد طبیعیات میں

اس نے ”جوہر“، ”زمان“، ”مکان و پیمانہ“ اور ”خلا“ پر مضامین لکھے ہیں۔ مابعد طبیعیات میں اس نے بطلمیوس کی الجحطاک کی شرح لکھی ہے۔

اور ایک کتاب اقلیدس کے مختلف مسائل پر۔ وہ اس نو فلاطونی نظریے کا سخت حامی تھا کہ ارسطو اور فلاطون کی تعلیم دراصل ایک ہے اور ان میں

اختلاف صرف جزئیات اور انداز بیان کا ہے۔ اس نے فلاطون اور ارسطو میں اتفاق پر اور فلاطون اور ارسطو کے مقصد پر کتابیں لکھیں۔ جالینوس اور جان فلی پونس

کے خلاف جو اس نے مضامین لکھے ہیں اس میں اس نے ان شارحین کے

خیالات پر بخیرہ چینی کی ہے اور ارسطو اور الہامی تعلیم میں بظاہر جو اختلافات معلوم ہوتے ہیں ان کا ان کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔ اسے مخفی علوم سے بھی دلچسپی

تھی جیسا کہ اس کی سحر جات اور رویا پر تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی کیمیا کی کتاب کیمیا سے پیش یعنی گرم شدہ چیزوں کی کیمیا علم طبیعی میں شمار کی جاتی ہے، اور سحر میں بھی۔ یہ نہایت ہی افسوس ناک جہت تھی جو عربی کیمیا

اختیار کر رہی تھی۔ اس نے موسیقی پر بھی چند کتابیں لکھی تھیں، دیکھو اشمولوڈز کی کتاب ڈاکوینا فلاسفی ایرب لون ^{۱۷۴} ۱۷۴۴ء منتخب کتابوں کے لاطینی تراجم)۔

یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ اس کی اصل اہمیت منطق کے معلم کی حیثیت سے ہے۔ جو کچھ اس نے لکھا ہے، اس میں سے بہت کچھ تو ارسطو طالیسی منطق کا خلاصہ ہے، اور اس کے اصول کی تشریح، لیکن دوسری واکس نے (اوسینی صفحہ ۹۷-۹۸) اپنے خط میں جو چند سوالات کے جواب میں تحریر کیا گیا ہے، طبع زاد فکر کی شہادتوں کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔

گنڈی کی طرح سے وہ بھی الہیات کو ارسطو کی حقیقی تصنیف مانتا تھا، اور اس پر اس کے اثرات کی بہت واضح علامتیں ملتی ہیں اپنی عقل والی کتاب میں وہ نہایت احتیاط کے ساتھ اس امر کی تحلیل کرتا ہے کہ عام گفتگو میں عقل کے کیا معنی لیے جاتے ہیں، اور فلسفی تحقیق میں عقل کن معنوں میں مستعمل ہے۔ عام گفتگو میں صاحب عقل انسان کے معنی ایسے شخص کے ہیں، جس کے فیصلے پر سب سے دیکھا جاسکے، جو اپنی رائے کو خیر و شر میں امتیاز کرنے کے لئے بے رود رعایت استعمال کرے، اور اس طرح سے وہ مکار اور چال باز آدمی سے الگ ہوتا ہے، جو اپنی ذہانت کو شرارت انجیز تجاویز کے سوچنے میں صرف کرتا ہے۔ الہیاتی لفظ عقل اس استعداد کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں جو بیانات کی صحت و صداقت کو پرکھتی ہے، اور یا تو ان کو صحیح قرار دے کر تسلیم کر لیتی ہے، یا غلط قرار دے کر رد کر دیتی ہے۔ ارسطو اپنی انیٹیکا میں عقل کو اس استعداد کے لیے استعمال کرتا ہے، جس کے ذریعے سے انسان بدیہیات اور عام مجر و حقائق کے علم تک ثبوت کی ضرورت کے بغیر پہنچ جاتا ہے فارابی کہتا ہے کہ یہ استعداد روح کا جزو ہے، جس میں وجدان ہوتا ہے، اور جو وجدان کے ذریعے سے حکمت فکری کے مقدمات پر تصرف کرنے کے قابل ہوتی ہے، یعنی عقل خالص کی عقل حیا کا اس پرانی آدمی انیما میں کہتا ہے یا اسکندر فردوسی کا نفس ناطق جس کا اس کے نزدیک خدا سے صدور ہوتا ہے۔ گنڈی کی تعلیم میں فارابی بھی روح کی چار استعدادوں یا حصوں کا ذکر کرتا ہے۔ (۱) عقل بالقوہ یا عقل محض (۲) عقل علی (۳) عقل استنباطی اور عقل عامل۔ پہلی عقل میولانی یا عقل الانفعالی ہے یہ وہ استعداد ہے جو انسان میں اشیا مادی کی اصل کے سمجھنے کے لیے ہوتی ہے، اور وہ اس طرح سے کہ انسان

اس عقل کے ذریعے سے ان اشیاء کی اصل روح کو ذہن کے اندر اس کے مختلف اغراض سے الگ کرتا ہے جن کے ساتھ یہ اور اک کے اندر ملی جلی ہوتی ہے۔ یہ کم و بیش ارسطو کی عقل عام کے مساوی ہے عقل فعلی یا عقل بافعال بالقوہ استعداد ہوتی ہے جو مصروف عمل ہو کر اس انتراع کو انجام دیتی ہے۔ عقل عامل یا عقل فعال خارجی قوت ہے۔ یہ خدا کی طرف اصدا رہے جو انسان کے اندر مخفی قوت کو بیدار کرتا ہے اور اسے عامل بناتا ہے۔ عقل اکتسابی یا عقل مستعدا و عقل ہے جو عقل فعال کے ذریعے سے عمل کرتی ہے اور اسی کے اثر سے اس کا نشود نما ہوتا ہے اس طرح سے عقل بافعال کا عقل بالقوہ سے ایسا تعلق ہے جس سے قوت کا مادے کے لیکن عقل فعال باہر سے آتی ہے اور اس کے عمل سے عقل کو نئی قوتیں حاصل ہوتی ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی بلند ترین فعلیت اکتسابی ہوتی ہے۔

فادائی کا مسلمان معلوم ہوتا ہے اور بظاہر اس اثر کو محسوس نہیں کرتا جو ارسطو طالیسی نفسیات کا قرآنی تعلیم پر پڑتا ہے۔ اکثر مذاہب کی طرح سے اسلام کا ابتدائی عقیدہ قدیم زمانے کی ارواحیت کی میراث تھا جس میں زندگی کو ایسی شے کے وجود پر مبنی سمجھا جاتا تھا جو پوری طرح سے مادی ہوتی ہے مگر نظر نہیں آتی اور اس شے کو روح کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا یعنی ایک شے اس وقت تک زندہ ہے جب تک روح موجود ہوتی ہے اور جب روح جلی جاتی ہے تو یہ مر جاتی ہے۔ ارواحیت کی ابتدائی اشکال میں ہر قسم کی حرکت کی یہی توجیہ ہوتی ہے۔ جب تک تیر پرواز کرتا ہے اس میں بھی روح مانی جاتی ہے اور جب یہ روح نکل جاتی ہے یا یہ ٹھیر جانے کی خواہش کرتا ہے تو اس کی حرکت بند ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے بقائے روح کا عقیدہ لازمی نہیں اور نہ روح کو کسی خاص شخصیت سے متصف کیا جاتا ہے۔ یہ سب بعد کو ہوتا ہے۔ صرف یہ ہے کہ زندگی کو ایک قسم کا مادی جوہر خیال کیا جاتا ہے جو بہت ہلکا اور غیر محسوس ہے مگر اس کے ساتھ ہی پوری طرح سے موجود بالذات۔ ایسی نظریہ ارتقا کی بعد

۱۵۰ کی منزل سے متعلق ہے، جب مرحوم روح کے متعلق یہ یقین کیا جاتا ہے، کہ وہ ایک خاص شخصیت کو باقی رکھتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی اس میں کسی حد تک اس جسم کی صورت اور احساسات بھی ہوتے ہیں، جس میں یہ پہلے سکونت پذیر تھی۔ اسلام کی تبلیغ کے زمانے میں عربوں کی نفسیات اس منزل پر تھی۔ ارسطو کا نظریہ روح کے اندر مختلف توانائیوں یا اجزا کا مدعی تھا یعنی اس میں بعض ایسے اجزا ہیں جن میں وہ عالم نباتات میں مشترک ہیں اور بعض ایسے ہی ہیں جو اس میں اور ادنی حیوانات میں مشترک ہیں، یعنی تغذیہ، تولید و تناسل کی استعدادیں اور تمام وہ اور اکات جو آلات حس کے استعمال سے ہوتے ہیں اور نیز وہ تمام عقلی انہیات جو ان حواس کے استعمال سے حاصل ہوتی ہیں محض ایک طرف ایسی توانائیوں کی اشکال کی حیثیت سے رکھ دی جاتی ہیں جو جسم مادی کے معنی امکانات سے ماخوذ ہوتی ہیں، یعنی نفسیات میں جدید مادیہ کا جو خیال ہے تقریباً اس کے مطابق۔ یہ نظریہ خدا پر یقین رکھنے کا مخالف نہیں ہے، جو تمام موجودہ قوتوں کا اصل مرکز ہے، اگرچہ یہ سب باتیں خود ارسطو کے متعلق میں شارحین نے زیادہ کیں ہیں۔ اور نہ یہ نظریہ جسم سے منقطع ہونے کی قابلیت رکھنے والی روح کے مخالف ہے جو انسان میں نباتی اور حیوانی روح کے علاوہ ہوتی ہے۔ یہی روح یا نفس ناطقہ خارج سے داخل ہوتا ہے اور صرف انسان میں ہوتا ہے جو لائق ہے۔ اس قسم کا نظریہ انسان اور باقی مخلوقات میں ایک ناقابل عبور خلیج جایل کر دیتا ہے اور اس سے اس امر کی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں کا فکر ارسطو طالیسی تعلیم کے مطابق وصال ہے خواہ وہ راسخ العقیدہ اور محث اسلام میں ہوں یا کیتھولک چرچ میں وہ جانوں کے حقوق کیوں تسلیم نہیں کرتے اگرچہ وہ ان کے ساتھ رحم و کرم کا برتاؤ کرنے کو فرض ماننے کے لیے تیار ہیں لیکن اس سے زیادہ یعنی ارسطو طالیسی تعلیم کا بنیاد ہی مجر و نفس ناطقہ یا روح جو ان تمام چیزوں سے معرا ہے جو ادنی مخلوقات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور جو ان تمام چیزوں سے بھی خالی ہے، جو کسی ایسی شے سے پیدا ہو سکتی ہیں، جو ایک حیوان میں ہو سکتی ہے اور یہی انسان

کا ایسا جزو ہے جو بقائے دوام کے قابل ہے، اور اس قسم کی روح جو اپنے جسم اور روح حیوانی کے ادنیٰ وظائف سے الگ ہو کر بقائے دوام حاصل کرتی ہے، مشکل سے آئندہ زندگی کی تصویر کے مطابق ہے جو قرآن اپنے پیش کی ہے۔ علاوہ برائیں قرآن کی رو سے حیات آئندہ اس وقت تک نامکمل رہے گی جب تک روح کا جسم سے دوبارہ انصال نہ ہوگا، اور یہ ایسا امکان ہے جس کا ارسطاطیلیسی شکل ہی سے تصور کر سکتے تھے۔ ارسطاطیلیسی تعلیم نے روح حیوانی کو ایک غیر عمری وجود نہیں بلکہ جسم کے اندر توانائی کی ایک صورت ثابت کیا تھا، جہاں تک اس کا تعلق ہے موت کے معنی اس روح کے پرواز کرنے کے نہیں ہے، بلکہ سمائی استعدادوں کے عمل کے ختم ہو جانے کے ہیں جس طرح سے جب شمع کو گل کرو دیا جاتا ہے، تو احتراقی ختم ہو جاتا ہے، اور یہ نہیں ہوتا کہ شعلہ اگس چلا جاتا ہو اور اپنا غلطہ وجود باقی رکھتا ہو، یا جس طرح سے لاکھ پر مہر کا نقش لاکھ کے پھلنے کے بعد مٹ جاتا ہے، اور بطور خود اپنا روحی وجود باقی نہیں رکھتا۔ پس آرسطو کے نزدیک انسان کا صرف وہ حصہ لافانی ہے جو اس تک عمل فعال کے امداد کی حیثیت سے آتا ہے اور جب یہ امداد اپنے جسم انسانی اور روح ادنیٰ کے تعلق سے آزاد ہو جاتا ہے، تو اس کا ہمہ گھر مرکز میں از سر نو جذب ہو جانا لازمی ہے، جس سے یہ نکلا تھا۔ اس طرح سے منطقی ۱۵۲

نتیجہ حیات آئندہ یا اس کی ابدیت کا انکار نہیں ہے، بلکہ انفرادی روح کے اپنا غلطہ وجود باقی رکھنے سے انکار ہے۔ اور یہ جیسا کہ آئندہ میل کر معلوم ہوگا عربی ارسطاطیلیسیست کے نتیجے کے طور پر علامت ثابت کیا گیا۔ خیابانچہ مدبری البیاتی خواہ وہ اسلام کے ہوں یا لاطینی عیسویت کے دونوں فلاسفہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ انفرادی شخصیت کے عقیدے کی بجا کنی اور نظریہ قیامت کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قیامت کے بارے میں اسلامی عقیدہ عیسویت کے مقابلے میں زیادہ تفصیلات کا باندہ ہے لیکن ظاہری نے یہ دیکھا کہ آرسطو کی تعلیم اس کو کہاں لے جائے گی، اسے تو آرسطو راسخ العقیدہ معلوم ہوتا تھا کیونکہ اس کے نظریوں سے بقائے روح ثابت ہوتی معلوم ہوتی تھی۔

فارابی اپنے نظریہ علت کو اپنی کتاب ”جواہر الحکمتہ“ میں بیان کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ہر وہ شے جس کا عدم کے بعد وجود ہوتا ہے، وہ کسی علت سے عالم وجود میں آتی ہے، اور خود یہ علت کسی علت ماقبل کا نتیجہ ہوتی ہے، اور وہ پھر اپنی علت ماقبل کا یہاں تک کہ ہم علت اول تک پہنچ جاتے، جو ہمیشہ سے موجود ہے، اور اس کی ابدیت اس لیے بھی لازمی ہے کہ اس سے ماقبل کوئی علت نہیں ہوتی، اور ارسطو یہ ثابت کر چکا ہے کہ سلسلہ علل لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ علت اول ایک اور ابدی ہے، اور یہ خدا ہے (دیکھو ارسطو، مابعد الطبیعیات ۱۲-۱، اور اسی طرح — سے فلاطون، ٹیموس ۲۸) چونکہ یہ علت اول غیر متغیر ہے، اس لیے یہ کامل ہوتی ہے۔ اس کا علم حاصل کرنا فلسفے کا مقصد ہے، کیونکہ اگر سب کی علت معلوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ہر شے قابل فہم ہوگی۔ اس علت اول کا وجود ضروری ہے، کیونکہ اس کا وجود باقی تمام موجودات کی توجیہ کے لیے لازمی ہے۔ اس کی نہ تو جنس اور نوع ہے اور نہ اس کا فصل ہے۔ یہ خارجی اور داخلی دونوں ہے، اور بیک وقت ظاہر بھی ہے اور مخفی بھی، اس کا اور انک کسی استفادہ سے نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کا علم اس کی صفات سے ہو سکتا ہے، اور اس کے علم کا بہترین راستہ یہ جان لینا ہے کہ اس تک دست رس نہیں ہو سکتی۔ اس بحث میں فارابی اصل فلسفے کو تصوف کے ساتھ غلط طے کر رہا ہے، جو اس کے زمانے میں ایشیائی مسلمانوں میں سرعت کے ساتھ ترقی کر رہا تھا، خصوصاً شیعہ جماعت میں، جس سے اس کے تعلقات تھے فلسفیانہ نقطہ نظر سے خدا کا علم تو نہیں ہو سکتا، مگر اس کا وجود ضروری ہے جس طرح سے ابدیت اور عدم نہایت ناقابل علم ہیں، مگر ان کا وجود ضروری ہے، کیونکہ خدا ہر قسم کے علم سے بالا ہے۔ مگر دوسرے معنی میں خدا کو ہر قسم کے علم کی تہ میں ہونا چاہیے کیونکہ حقیقت اصلی کا تمام موجودہ امتیاز کی تہ میں مضمر ہونا لازمی ہے، اور ہر نتیجے سے علت کا اظہار ہوتا ہے۔

خدا کے وجود کا ثبوت اس دلیل پر مبنی ہے، جو فلاطون کے ٹیموس ۲۸ اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات ۱۲-۱ میں ہے، اور جسے بعد کو ایٹریس میگلنس اور

دوسرے لوگوں نے استغمال کیا ہے۔ اول تو ممکن (جو صرف بالقوہ ہو سکتا ہے) اور حقیقی میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ ممکن کے حقیقی بننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مؤثر علت ہونی چاہیے مگر ہرچے کہ عالم تو مرکب ہے، اور خود یہ علت اول نہیں ہو سکتا کیونکہ علت اول ایک ہونی چاہیے نہ کہ متعدد۔ لہذا ظاہر ہے کہ عالم کا وجود ایسی علت کی بنا پر ہے، جو اس کے علاوہ ہے۔ خود علت فوری بھی کسی دوسری یا قبل علت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ لیکن سلسلہ علل لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ان کی صورت دوسری سی ہو سکتی ہے اور یہ خود اپنی طرف لوٹ سکتی ہیں۔ اگر علتوں کی کھوج لگاتے چلے جائیں تو آخر میں ہمارا ایسے وجود تک پہنچ جانا لازمی ہے جس کی کوئی علت نہیں ہے، اور جو سب کی علت ہے، اور اس علت اول کا وجود لازماً ہے لیکن ایسے لزوم کی بنا پر نہیں ہے، جو خود اس کی ذات کے علاوہ اور کسی شے کی بنا پر ہو۔ یہ ایک غیر متغیر، تمام عوارض سے برسی، مطلق، مکمل، خیر، علم، مطلق، عقل سے سمجھ میں آ جانے والا اور عالم مطلق ہے اپنی ذات کے اندر یککیت و دانائی حیات، بصیرت، ارادہ، قوت، جمال، خیر رکھتا ہے، اور یہ صفات اس کے اندر اکتسابی نہیں بلکہ خود اس کی ذات کے پہلوؤں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ ارادہ اول، پہلا فعل، ارادہ اور پہلا معروض ارادہ ہے اس علت اول کا جو خدا ہے، علم حاصل کر فلسفے کی غایت ہے، کیونکہ وہ سب کی علت ہے، اور اس کی معرفت اور اس کے علم سے سب چیزیں سمجھ میں آ سکتی ہیں۔ یہ امر کہ علت اول منفرد اور ایک ہے، اور سب چیزوں کی علت ہے، قرآنی تعلیم کے مطابق ہے، اور فارابی نے پورے حسن اعتقاد کے ساتھ یہ خیال کر کے بکثرت قرآنی آیات سے کام لیا ہے، کہ ارسطو کی تعلیم سے قرآنی تعلیم کی تائید ہوتی ہے۔ فارابی کے کام کا سب سے عجیب حصہ وہ ہے، جس میں اس نے قرآن شریف کی اصطلاحات کو نو غلاطی اصطلاحات کے معنی میں استغمال کیا ہے، یعنی قرآن کے قلم لوح وغیرہ نو غلاطی وغیرہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا فارابی کے یہاں بھی فلسفہ درحقیقت قرآنی تعلیم کے مطابق ہے، لیکن

۱۵۵ ایسی اختلاف اس قدر نمایاں نہ تھا کہ اس پر چار و ناچار توجہ کرنی پڑے۔
تعلیم ارسطو کے الہامی تعلیم کے مطابق ہونے کا یقین کر کے فارابی اس
اس امر سے انکار کرتا ہے، کہ ارسطو بادے کی اہمیت کی تعلیم دیتا ہے اور
اس لحاظ سے تخلیق کے اعتقاد کے منافی ہے۔ کل مسئلے کا انحصار اس سوال پر
ہے کہ تخلیق سے کیا مراد ہے۔ وہ فرض کرتا ہے کہ خدا نے تمام اشیا کو
غیر پیدائش شدہ ابد کے ایک لمحے میں، براہ راست نہیں بلکہ بواسطہ عقل
فصل پیدا کیا۔ اس معنی میں ارسطو کہتا تھا کہ کائنات کا ابد میں وجود تھا مگر ابد
میں یہ مخلوق شے کی حیثیت سے تھی۔ پس اس سے پہلے کہ خدا عقل کے
واسطے سے عمل کر کے حرکت کو داخل کرے، جس پر زمانے کی ابتدا ہوتی
تخلیق مکمل ہو چکی تھی۔ چونکہ حرکت اور زمانہ ایک ساتھ عالم وجود میں آئے
اس کے ساتھ ہی تخلیق جو ابد کے اندر موجود تھی، بردہ خفائے نکل کر حقیقت
میں داخل ہو جاتی ہے۔ لفظ تخلیق کو بعض اوقات کائنات کے اس پر وہ خفا
سے ظاہر ہونے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر زیادہ صحیح معنی میں اس
کے معنی اس تعلیل کے ہیں جو زمانے سے منقسم ہونے کی بنا پر بے پایاں ابد
میں ہوتی، اور جب ارسطو عالم کو ابدی کہتا ہے تو اس کی یہی مراد ہوتی ہے اس طرح
سے قرآن اور ارسطو دونوں درست ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک تخلیق کو
مختلف شے کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔

۱۵۶ فارابی کی اہمیت کے بارے میں بالغہ دشوار ہے۔ ابن رشد اور ابن سینا
کے یہاں جو کچھ ملتا ہے علاء اس کا مواد فارابی کی تعلیم میں موجود ہے۔ فرق صرف
اتنا ہی ہے کہ یہ بعد کے فلاسفہ اس امر کو محسوس کر چکے ہیں کہ ارسطو طالیسی نظام سے روایتی
اہلیات کی تطبیق نہیں ہو سکتی اور اس لیے سچی تطبیق کی کوشش کو ترک کر کے وہ اپنا مطلب
زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں، اور اپنے اصول سے ان کے منطقی
نتائج اخذ کرتے ہیں۔ فلسفہ اور قرآن میں اس تطبیق پر غور کرتے ہوئے جس کی
کوشش فارابی نے کی تھی، اس کا موازنہ و مقابلہ اس تطبیق سے نہایت ہی
ضروری ہے، جس کی اشعری اور اہل سنت علم کلام کے دوسرے بانیوں نے

کوشش کی تھی اور جس کا طریقہ بالکل ہی مختلف تھا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ علم کلام کی ابتدا فارابی ہی کے زمانے سے ہوئی تھی۔

یہ تو بتایا جا چکا ہے کہ فارابی کے تعلقات شیعہ جماعت کے ساتھ تھے یعنی اس جماعت سے جو صلوہ کے دعاوی کی مؤید اور خلافت بغداد سے ملحدہ رہی تھی۔ کندی کے انتقال کے زمانے (تقریباً ۲۶۰ھ) میں اثنا عشریہ کے بارہویں امام غائب ہو گئے۔ ۳۲۰ھ یعنی فارابی کی مصروفیت کے دور میں اگلہ بیوہ نے عراق میں سب سے زیادہ طاقت حاصل کر لی۔ اور ۳۳۳ھ میں یعنی اس کے انتقال سے پانچ سال قبل انھوں نے بغداد پر قبضہ کر لیا۔ اس طرح سے آئندہ ۱۳۳ برس کے لیے خلفا کی حیثیت تقریباً وہی ہوئی جو فرنگ بادشاہوں کی اس زمانے میں تھی، جب باوجود اس کے کہ ان کے لیے ہر قسم کے تکلفات ہوتے تھے، اور انتہائی احترام سے کام لیا جاتا تھا، مگر محل کے حاجبوں کے ہاتھیں وہ کٹ پتلی سے زیادہ نہ تھے۔ ٹھیک اسی طرح سے خلفا جو آدھے پوپ اور آدھے شہنشاہ تھے، جن کی منظوری کے لیے دور دراز ہندوستان میں بھی تاجدار خواہشمند رہتے تھے، بغداد میں صرف رسمی امور کے مالک تھے، اور امرائے بیوہ ان سے سمرقندیوں کا سا برتاؤ کرتے تھے، جو خود فرقہ اثنا عشری کے شیعہ تھے، اور اس لیے خلفا کو بعض فاضل خیال کرتے تھے۔ ۱۵۷
اس زمانے میں شیعہ تو فلسفے کے مہربانی تھے، اہل سنت والجماعت عام طور سے اس کی نسبت مخالفانہ دانش رکھتے تھے۔

اثنا عشریہ کے علاوہ جو نسبتاً راسخ العقیدہ تھے، شیعوں کی ایک انتہا پسند قسم بھی تھی، جو سبعیہ کے نام سے مشہور تھے۔ امام جعفر صادق نے جو بیٹے امام ہیں اپنا جانشین اپنے بیٹے اسمعیل کو نام زد کیا تھا۔ مگر ایک روز اسمعیل غمور پائے گئے، اس لیے انھوں نے اسمعیل کو عاق کر کے اپنے دوسرے بیٹے موسیٰ کاظم کو جانشین قرار دیا۔ لیکن بعض لوگوں نے اس کو تسلیم نہیں کیا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ امامت کا خدائی حق سلسلہ منتقل ہوتا ہے اور اس میں انسانی منشا سے تبدیلی نہیں ہو سکتی، اس لیے یہ لوگ اسمعیل کے وفادار رہے اور جب

اسمعیل کا امام جعفر صادق کی زندگی میں انتقال ہو گیا، تو انہوں نے اپنی بیعت اسمعیل کے بیٹے محمد کی جانب منتقل کر دی، اور ان کو ساتواں امام شمار کیا۔ یہ سب سے پہلے ۲۲۰ھ تک ایک گم نام فرقے کی صورت میں رہے، اس وقت ایران کے ایک کچال سیمون کا بیٹا عبداللہ ان کا سردار بنا دیا گیا یا ان سے مخوف ہو کر اس نے خود کو ایک جماعت کا قائد بنا لیا، اور اپنے ساتھیوں کو فری میسن کی قسم کی تعلیم کے ساتھ مدارج میں منظم کیا۔ (بعد کو یہ مدارج فوج ہو گئے تھے) اور ہاشمیوں کی طرح سے تبلیغ کا نہایت ہی عمدہ انتظام کیا۔ ابتدائی منزل میں نظریہ بطن یعنی قرآن کی تفسیری یا استغاری ترجمانی کو اس کے پیچ منہی سمجھنے کے لیے ضروری قرار دیا گیا، کیونکہ لغوی معنی اکثر واضح نہیں ہوتے اور بعض اوقات ایسی چیزوں پر عائد ہوتے ہیں جو سمجھ میں نہیں آئیں، یہ تعلیم عام طور پر امام جعفر صادق سے منسوب ہے۔ اس کے بعد معلم کو یہ بتایا جاتا تھا کہ حقیقی معنی بطور خود ترجمہ کرنے سے دریافت نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کے لیے ایک مستند معلم یا امام کی ضرورت ہوتی ہے، یا (چونکہ وہ غائب ہو چکے ہیں) ان کے مستند نمائندے یعنی مہدی کی جو عبداللہ بن سیمون ہے۔ تعلیم کی اعلیٰ منازل پر مرید یا متعلم پر قرآن کے وہ بھی ظاہر کئے جاتے تھے، جو بیشتر تو ارسطاطیلیسی اور نو فلاطونی تعلیم ہوتی تھی، اور اس کے ساتھ ساتھ محسوسیت اور مزدوکیات کے کچھ مشرقی عناصر شامل ہو گئے تھے۔ یہ مشرقی عناصر وعلیٰ منازل کی تعلیم میں آتے تھے، اور بند تر منازل میں ارسطاطیلیسی پائین کے خاص لاویت کی تعلیم کی صورت رکھتی تھی۔ اس طرح سے جو فرقہ قائم ہوا وہ پھیلا اور اس نے ترقی کی اور آخر کار اس کی شاخیں ہو گئیں۔ بحرین یعنی خرات و دجلہ کے سنگم کے قریب کے علاقے میں اس نے کامیاب زمانہ پایا، اور یہاں پر اس کے قلعین اپنے ایک سردار اور وہ قائد کے نام پر قرامطہ کے نام سے مشہور تھے۔ اسے مدن اور اس کے حوالی میں بھی کامیابی ہوئی، لیکن وہاں پر اس کی بعد کی تاریخ کا ہمیں کوئی حال معلوم نہیں ہے۔ مدن سے دعوت شمالی افریقہ گئے جہاں اسے سب سے بڑی کامیابی ہوئی، اور جب آل عبداللہ سے ایک

شخص عبید اللہ نام افریقہ پہنچا تو ایک خود مختار ریاست کی بنیاد رکھی (۳۵۹ء) جس کا دار السلطنت قیروان تھا۔ قیروان سے مصر میں داعی پنج کر تبلیغ کرتے رہے، جو اس زمانے میں مستقل طور پر بدلتی کاشتکار تھا، اور کافر کی بنیاد کے زمانے میں، مصری عہدہ داروں نے قطعی طور پر خلیفہ قیروان کو مصر میں داخل ہونے کی دعوت دے دی۔ آخر کار عبید اللہ کے پڑپوتے معمر نے ۳۵۶ء میں مصر پر حملہ کر دیا اور خلافت فاطمیہ کی بنیاد ڈالی، جو اس وقت تک باقی رہی جب تک ۵۶۷ء میں مصلح الدین نے ملک کو فتح نہیں کر لیا۔

اس طور سے فرقہ سبعیہ کی دو شاخیں ہو گئیں۔ اول تو ایشیا میں قرامطہ اور دوسرے افریقہ میں خلفائے فاطمیہ۔ ایشیائی شاخ کے ارکان زیادہ مذہبی کسانوں میں سے تھے، اور اس فرقے نے ایسی انقلاب پسند جماعت کی شکل اختیار کر لی جس کی تعلیم اشتراکی تھی، اور جو مسلمانوں کے مذہب کی شدید مخالف تھی۔ اپنی نفرت و عناد کے زور میں انھوں نے آخر کار مکہ پر حملہ کیا اور شہر کے بہت سے اعیان و اہم اور کچھ حاجیوں کو قتل کر ڈالا اور حجر اسود کو اپنے ساتھ لے گئے جس کو کئی سال تک انھوں نے اپنے قبضے میں رکھا۔ قرامطہ کے ہاتھوں میں یہ فرقہ فلسفی تعلیم کا مبلغ نہیں رہا، بلکہ محض مخالف مذہب اور انقلاب پسند بن گیا۔ افریقی شاخ کی تاریخ نے ایک نیا رخ اختیار کیا۔ ایک اہم مملکت کے حاصل ہو جانے کی بنا پر ایک طرح کی عزت حاصل ہو گئی اور مذہبی جوش کی جگہ سیاسی حرص و آرزوئے لے لی۔ چونکہ رعایا کی بیشتر تعداد پکی سنی تھی، اس لیے اس فرقے کے مخصوص ضوابط کو بڑی حد تک پس پشت ڈال دیا گیا۔ تعلیم کے لیے اب بھی امیدوار لیے جاتے تھے، لیکن اگرچہ مصر کے فاطمیہ علم و فضل کے فیاض مری تھے، اور عموماً دیگر ہم عصر مسلم فرمانرواؤں کے مقابلے میں نسبتاً غیر متعصبانہ روش رکھتے، مگر انھوں نے عالمگیر سطحا کیسی تبلیغ نہیں کی، بلکہ فاطمیہ مصر کے زمانے میں اصل فلاسفہ کا سلسلہ تو منقطع نظر آتا ہے، اگرچہ وہاں چند مشہور ربی مصنف گزرے ہیں۔ اسمعیلہ یا سبعیہ مصر سے دو دیکھیں۔

شاخیں نکلی ہیں چھٹے فاطمی خلیفہ الحاکم کے عہد حکومت کے آخر میں (جسے مذہبی جنونی دلوں نے، یا ایسا روشن خیال مصلح خیال کیا جاسکتا ہے، جو اپنے زمانے میں بہت زیادہ آگے ہو، کیونکہ اس کی حقیقی سیرت تاریخ کے عقدوں میں سے ہے) مصر میں بعض ایرانی معلم آئے، یہ تخاص اور حلول کے مسائل اپنے ساتھ لائے تھے، جو ایران سے مخصوص معلوم ہوتے ہیں، اور انہوں نے حاکم کو یہ یقین دلایا اس کے اندر نفوذ باللہ خدا نے حلول کیا ہے۔ اس دعوے کی جب علانیہ تبلیغ کی گئی تو ہنگامہ ہوا، اور معلم شام کی طرف بھاگ گئے جو اس زمانے میں فاطمیہ کی قلمرو میں داخل تھا، اور وہاں ایک فراتے کی بنا ڈالی جو اب تک لبنان میں دروزوں کے نام سے موجود ہے۔ اس کے بعد جلد ہی الحاکم غائب ہو گیا، بعض کہتے تھے کہ اس کو قتل کر دیا گیا، بعض کہتے تھے کہ وہ کسی عیسائی خانقاہ میں گوش نشین ہو گیا تھا، اور لوگوں نے اس کو راہبوں کے لباس میں پہچانا۔ بعض کا خیال تھا کہ وہ آسمان پر گیا ہے۔ ایک سے زیادہ مدعی اس امر کئے گئے کہ میں حاکم ہوں، اور اخلا سے واپس ہوا ہوں۔ دوسری شاخ قطعی فلسفیانہ رجحان رکھتی ہے حاکم کے پوتے المستنصر کے زمانے میں ایک اسمعیلی داعی جو ایرانی تھا، جس کا نام ناصر خسرو تھا، خراسان سے مصر آیا، اور سات سال قیام کرنے کے بعد وطن واپس ہوا۔ غالباً یہ زمانہ وہ تھا، جب اسمعیلیہ میں ایک طرح کا احیاء ہوا تھا، جس کی رو سے اب قاہرہ کو مرکز خیال کیا جاتا تھا۔ قرامطہ کا دور بالکل ختم ہو چکا تھا۔ حاکم کی حرکات جیسی کچھ بھی ہوں، وہ علم و فضل کا مرئی، اور قاہرہ میں ایک مذہبی بادشاہت کا بانی تھا۔ اس نے اس کو ایک عظیم الشان تہذیب خانے سے مزین کیا تھا۔ اور خود بھی ہریت کا ایک ممتاز طالب علم تھا، اس کے پوتے کا عہد حکومت فاطمیہ کے علم و حکمت کا زریں عہد تھا، اور لبنان پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایشیا کے تمام گوشوں سے شیعہ مصر پہنچ گئے، اسی میں ایک اور داعی قاہرہ آیا، اور داعی اعظم سے ملا، مگر خلیفہ سے ملنے کا اُسے موقع نہیں دیا گیا۔ اور اٹھارہ ماہ کے قیام کے بعد وہ مصر کے چھوڑنے اور ایشیا کو لوٹنے پر مجبور کیا گیا۔ مصر میں دو جماعتیں تھیں اور یہ دولاں خلیفہ کے دو بیٹوں نزار اسمعیلی کی حامی تھیں، ناصر خسرو

اور حسن بن صباح خود کو بڑے بیٹے نزار کا حامی مشہور کر چکے تھے لیکن اہل دربار جو
 بیٹے قتل کے حامی تھے جب خلیفہ مستنصر کا انتقال ہوا تو سبیل کے دو نئے فریق
 ہو گئے مصری اور افریقی عام طور پر قتل کو مانتے تھے، اور ایشیائی نزار کو۔ اس آخری
 فریق کو ناصر خسرو اور حسن بن صباح پہلے ہی اچھی طرح سے منظم کر چکے۔ یہ سوچہ سال چھ سے
 نزار کے حقوق کا پروا لے گئے اور رہے تھے۔ سیکڑ کے میں حسن بن صباح نے
 وطن آنے کے بعد ایک قلعے پر قبضہ کر لیا تھا جو الموطن کے نام سے مشہور تھا۔
 براؤن، تاریخ ادبیات ایران جلد ۲ صفحہ ۲۰۳۔ مخصوص حاشیہ ۱۳) اور یہ فرقہ
 نزار یہ یا حشیشین کا صدر مقام بن گیا جن کا عمارت صلیبی کی تاریخ میں بہت
 ذکر آتا ہے۔ ان کے بہت سے پہاڑی قلعے تھے، لیکن تمام شیخ الموطن کے تھے۔
 تھے، جس کا صلیبی اور مارکو پولو شیخ انجیل کے نام سے تذکرہ کرتے ہیں۔ ان
 شیوخ کے سلسلے کی آٹھ پشت تک حکومت برپا یہاں تک کہ ۱۱۸۱ء
 میں مغولوں نے الموطن پر قبضہ کر لیا، اور آخری شیخ کو قتل کر دیا۔ جب سلسلے نے ترقی
 کی، تو یہ شام میں پھیل گیا، اور یورپ کے صلیبیوں کو شامی شاخ بھی تہ سالہ
 پڑا تھا۔ اس سلسلے میں بھی ہم قدیم نظام کی تدریجی منازل تعلیم پاتے ہیں لاسبق
 یا د مریدین، کو فرقے کی حقیقی تعلیم کا بہت کم علم ہوتا تھا، ان سے بعد کا دورہ
 فدا یوں کا تھا، یہ لوگ کورانہ اطاعت کے پابند تھے، اور اپنے سے بڑے لوگوں
 کے حکم پر انتقام لینے کے لیے بالکل تیار رہتے تھے۔ انھیں لوگوں کو صلیبی
 ایسین یعنی حشیشین کہا کرتے تھے، یعنی بھنگ پیے والے، کیونکہ یہ لوگ عام طور
 پر بلند مراتب تک پہنچنے کے لیے بھنگ استعمال کرتے تھے۔ ان سے اوپر
 رفیق تھے، ان سے اوپر داعیوں بڑے داعیوں اور داعی الدعوات کا منظم
 سلسلہ تھا۔ باہر سے دیکھنے والے کو یہ پورا فرقہ ہی جلسازی اور فریب معلوم
 ہوتا تھا۔ فدا یوں کے جوامیم یا معوم حیرت انگیز اور مہر العقول حالات کے تحت
 ہوتے تھے بلند مدارج کے لوگوں کی مشہور بدعتوں نے اس خیال کو اور بھی
 رائج کر دیا اور ان کا عام خوف ایسے حادثات سے اور بھی بڑھ گیا جن
 سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ ان کے جاسوس اور ہمدرد ہر جگہ اور ہر سمت میں ہیں

لیکن اعلیٰ منازل کے لوگ قدیم اسمعیلی اصول کے صحیح وارث اور حکمت و فلسفے کے سرگرم طالب علم تھے۔ جب ہلاکو کی سرکردگی میں مغلوں نے ۱۲۵۹ء (۱۲۵۶ء) میں الملوط پر قبضہ کر لیا، تو ان کے ایک وسیع کتب خانہ اور رصد گاہ ہاتھ آئے جس میں بغیت کے نہایت ہی قیمتی آلات کا ذخیرہ موجود تھا۔ الملوط پر مغلوں کے قبضے کے معنی خشیشین کے زوال کے تھے، اگرچہ شامی شاخ اپنی حقیر حالت میں باقی رہی اور اس فرقے کے پیرو اب تک موجود ہیں مگر خشیشین کو پھر بھی عروج نصیب نہیں ہوا۔ ان کے منتشر آثار و وسط ایشیا ایران اور ہندوستان میں باقی ہیں، اور آغا خاں آخری شیخ الملوط رکن الدین غور شاہ کی اولاد سے ہے۔

اس طرح سے عبداللہ بن میمون نے جو تحریک رائج کی تھی اور جس کا اصل مقصد وہ نہایت ہی بلند فلسفیانہ مذہب قائم کرنا تھا، جو اسٹوارڈ نو فلاطینوس نے پیش کیا تھا، لیکن جس کے مخفی رکھنے اور صرف خواص پر ظاہر کرنے کی وجہ سے (عوام بظاہر فرقہ شیعہ سے تعلق رکھتے تھے) عجیب و غریب فتنے پیدا ہو گئے۔ قرامطہ میں مخفی اصول رکھیک شکل اختیار کر لے کر مجبور تھے کیونکہ ان کے معتقد اور وہ لوگ جن کے ہاتھوں میں یہ شاخ کلیتہً آگئی تھی جاہل کسان تھے۔ مصر کی فاطمیہ مملکت میں ان کی اہمیت کم ہوتی چلی گئی کیونکہ سیاسی اغراض کے لحاظ سے سنی مسلمانوں کو راضی رکھنا ضروری تھا خشیشین میں بلند مرتبہ خواص کے یہاں ان سے اعلیٰ درجے کی عقلی ترقی ظہور میں آئی، اگرچہ یہاں پر بھی یہ ایسے نظام سے وابستہ نظر آتے ہیں جس میں سرگردہ اپنی زندگی فلسفیانہ علت میں گزارنے اور گرد و پیش کے خطرات سے محفوظ رہنے کے لیے بے اندازہ مذہبی جنون سے کام لیتے ہیں۔

اس خاص موضوع کے چھوڑنے سے پہلے، جس میں فلسفے کی ایک مخفی مذہب کی حیثیت سے اشاعت ہوئی ہے، ہمیں مجلس اخوان الصفا کا ضرور ذکر کرنا چاہیے۔ ہم یہ تو نہیں جانتے کہ اس کا عبداللہ بن میمون کے فرقے سے کیا تعلق تھا، لیکن ان کا ضرور ہے کہ یہ ہم عصر اور ان کے مقاصد

یکساں تھے۔ مگر یہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ تعلق ضرور تھا بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ یہ براہِ ربی عبد اللہ کے فرستے کی اصلی تعلیم کی نایندہ ہے۔ یہ چارہ ارج میں منقسم تھی مگر اس کے نظریات کی ابتداء ہی سے آزادانہ اشاعت ہوتی رہی۔ اگرچہ ہم یہ نہیں جانتے کہ تعلیم کا عام اظہار آیا اصل تجویز میں داخل تھا یا مالات نے اظہار پر مجبور کر دیا تھا۔ اس کی علامت اشاعت سلسلہ میں عبد اللہ کے فرستے کی بنیاد پڑنے کے تقریباً سو سال بعد فاطمیہ کے مصر پر قابض ہونے اور قرامطیہ کے حجر اسود کے جسے انھوں نے کعبۃ اللہ سے چرایا تھا واپس کر دینے کے شوڑے عرصے کے بعد ہوئی۔ بے اختیار یہ گمان ہوتا ہے کہ جو لوگ تحریک کے اصل مقاصد کی طرف لوٹنا چاہتے ہو تھے ان کی طرف سے یہ صورت اسماعیلیہ کے یہاں اصلاح کی ہوگی۔

۱۹۵

رسائل اخوان الصفا کی تعداد ۵۱ ہے جو فلسفہ اور حکمت کے مخزن العلوم کی صورت رکھتے ہیں، جس کا چوتھی صدی ہجری کے عربی بولنے والی دنیا کو علم تھا۔ یہ نئے نظریات پیش نہیں کرتے بلکہ صرف اس مواد کو پیش کرتے ہیں جو اس وقت رائج تھا۔ یہ رسائل کلکتے میں طبع ہو چکے ہیں، اس ضخیم مجموعے کے بعض اجزاء کو پروفیسر ڈی ٹریسی نے ۱۸۵۸ء سے ۱۸۶۲ء تک اپنے تبصرے کے ساتھ شائع کیا ہے اور ۱۸۶۶ء میں اور ۱۸۶۹ء میں دو کاؤس (عالم کبیر اور ماکر و کازس) (عالم صغیر) کے ناموں سے اس مجموعے کے خلاصے شائع ہوئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مخزن کی تیاری میں روح رواں زید بن رفاعہ تھا، اس کے ساتھ ابوسلمان محمد البستی، ابوالحسن الرضائی، ابو احمد المہر جانی اور النوفی شریک تھے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہی لوگ براہی کے بانی تھے۔

رسائل اخوان الصفا کا بڑا حصہ منطق اور علوم طبیعیہ پر ہے، لیکن جب مصنف مابعد الطبیعیات نفسیات یا الہیات پر متوجہ ہوتے ہیں تو ہمیں فطرتی نظریات کی واضح علامات ملتی ہیں، جو اسکندر فردوسی کے یہاں پائے جاتے

ہیں، اور جنہیں فلاطینوس نے عقلی کو پہنچایا ہے۔ اخوان الصفا سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقولات سے بالا ہے۔ خدا ہی کی طرف سے عقل آتی ہے، یہ مکمل روحانی تئویر ہے جس کے اندر تمام اشیا کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے روح عام نکلتی ہے اور روح عام سے مادہ اولیں۔ جب یہ مادہ اولیں ابعاد قبول کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے تو یہ مادہ ثانوی بن جاتا ہے، اور اس سے کائنات عالم وجود میں آتی ہے۔ روح عام تمام مادے میں ساری ہوتی ہے اور خود اس کا قیام عقل سے اس کی تئویر ہوتے رہنے پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ روح عام تمام چیزوں میں ساری ہونے کے باوجود بھی ایک ہے۔ ہر انفرادی شے میں اس روح کا ایک جز ہوتا ہے جو اس کی قوت و توانائی کا باعث ہوتا ہے اس جزوی روح کی عقلی استعداد کے مدارج مختلف ہوتے ہیں۔ روح اور مادے کا اتحاد عارضی ہے، حکمت اور ایمان سے روح اپنے مادی سلاسل سے آزاد ہو جانے کے قریب آتی جاتی ہے، اور اس طرح سے یہ روح موجود یا عقل کے قریب آتی جاتی ہے۔ زندگی کا صحیح مقصد یہ ہے کہ روح مادے سے نجات پائے، تاکہ یہ روح اصلی میں جذب ہو کر خدا سے قریب تر ہو سکے۔ یہ تمام باتیں فارابی اور فلاطینوس کی تعلیم کا مادہ ہیں، ان پر شاید خفیف سالفوف کا رنگ ہے، اور انھیں فلاسفہ کے مقابلے میں کم منطقی انداز میں اور کم وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ عام طور پر اس سے ایسے وحدت الوجود کے رجحان کا اظہار ہوتا ہے جو اس رجحان سے مشابہ ہے جو ہم نے بعض معتزلہ میں مشاہدہ کیا تھا، خدا جو صحیح معنی میں خدا کہلاتا ہے، انسان کے علم سے اور ایسا ہی سطح پر ہے کہ انسان اس کے متعلق کچھ جانتا ہے، اور نہ جان سکتا ہے، خود عقل تک ایسی سطح پر ہے جو اس سطح سے مختلف ہے جس پر روح انسانی رہتی ہے لیکن روح عام جو تمام اشیا میں ساری ہے، اس روح کی تئویر ہے جس کا صدر اس خدا سے ہوتا ہے جس کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس کا جب فارابی اور کنتی کی تعلیم سے مقابلہ کیا جاتا ہے، تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ اسی مواد پر مبنی ہے، لیکن یہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جنہوں نے اس کو مذہب بنا دیا ہے، اور یہ مذہب قرآن کے رائج العقیدہ نظر لے

۱۶۶

۱۷۷

سے بالکل منقطع ہو چکی ہے۔ فارابی کے یہاں یہ انقطاع شعوری نہیں ہے اگرچہ اس کے یہاں بھی درحقیقت یہ بالکل مکمل ہے۔ لیکن اس کے متاخرین میں ہم دیکھتے ہیں کہ انقطاع بالکل پورا ہو جاتا ہے۔ اس کا اگر نقیض سے مقابلہ کیا جائے، تو مشابہتیں بہت گہری معلوم ہوں گی اور اس کی زیادہ توجہ یہ ہے کہ نقیض نے فلسفے سے بہت سی فلسفی یعنی فوغلطونی اصطلاحات لی ہیں۔ مگر درحقیقت ان میں ایک بنیادی فرق ہے، اس سائل اخوان الصفا کی رو سے زندگی کا مقصد یہ ہے کہ روح کو مادے سے نجات حاصل ہو، اور آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ روح، روح عام میں از سر نو جذب ہو جائے۔ لیکن وہ اس نجات کو عقلی قوت پر مبنی قرار دیتے ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ روح کی نجات حکمت اور علم کے ذریعے سے ہوتی۔ یہ مسلک عقل ہے۔ لیکن نقیض دوسرے معنی میں روحانی ہے، اس کے سامنے بھی وہی مقصد ہے، لیکن یہ وسیلے مبنی حکمت کے معنی مذہبی صداقت کے لیتا ہے، جس کا حصول پاکباز روح کا تقویٰ کے ذریعے سے ہو سکتا ہے، اور اس کے معنی اس حکمت کے نہیں جو دماغی تعلیم و تربیت سے حاصل ہوتی ہے۔

لیکن ہمارا یہ کہنا حق بجانب ہو گا کہ کم از کم ایشیا میں صوفیت فارابی اور اخوان الصفا کی فلسفیانہ تعلیم کی وارث ہے۔ پانچویں صدی کے پہلے ربع کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ فلسفے کی تعلیم ایشیا سے بالکل مٹ جاتی ہے، مگر بنظرِ پیری ایسا معلوم ہوتا ہے۔ اس کا ماحصل صوفیت میں باقی رہتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اصل تبدیلی لفظ حکمت کے معنی میں واقع ہوئی کیونکہ اس کے معنی ایسے حکمی واقعات و نظریات کے نہیں رہتے جو عقلاً اکتساب کیے گئے ہوں بلکہ اس کے معنی خدا کے فوق عقلی علم کے ہو جاتے ہیں۔ غالباً یہ یونانی الاصل عناصر پر ہندی اضافہ ہے۔

مغرب میں اخوان الصفا کے نظریات کو اسپینی فاضل سلم بن محمد ابو انعام المبریطی اللاندیسی (وفات ۳۹۵ھ) نے رائج کیا اور زیادہ تر اسی تعلیم کی بدولت فلاسفہ اسپین عالم وجود میں آئے جن کا آخر کار قرون وسطی کی لاطینی مدرسیت

پرچہ اثر پڑا۔

اپنے موضوع کے اس خاص حصے سے آگے بڑھنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ فارابی کے بعد سے ہم نے جن فرقوں اور جماعتوں کا ذکر کیا ہے یعنی عبد اللہ بن مہمون کے بنا کردہ فرقے سے انخوان الصفا تک، سب اس باب میں متعلق ہیں کہ فلسفے کو کم از کم جہاں تک اس کے الہیاتی مباحث کا تعلق ہے، مخفی رکھا جائے۔ اور یہ اس کو سوائے خاص خاص آدمیوں کے کسی پر ظاہر نہ کرتے تھے۔ یہ عام روش اس سے ذرا مختلف صورت میں، فلاسفہ اسپین کی تصانیف میں ظاہر ہوگی، اور کسی حد تک یہ تمام اسلامی فکر میں ظاہر ہوتی ہے۔

ارسطو طالسی اور نو فلاطنی فلسفوں کے عام مطالعے سے ایشیائیں جو غلطی پرچاں پیدا ہو، اس کا سب سے بڑا نتیجہ ابو علی الحسین بن سیدہ سینا (متوفی ۴۲۸ھ) برطانی (۱۰۳۷ء) ہے جو عام طور پر ابن سینا کے نام سے مشہور ہے اور جسے لاطینی میں ابو سیینا کہتے ہیں۔ اس کی زندگی کا حال یہ کہ اس کی خود نوشتہ سوانح عمری سے ملتا ہے جس کو اس کے شاگرد ابو عبیدہ الجرجانی

۱۴۹ اپنا استاد کی یاد سے مرتب کیا ہے اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا باپ خریان کا دالی تھا، لیکن میٹے کی پیدائش کے بعد وہ بخارا کو لوٹ آیا جو اس کے خاندان کا اصل وطن تھا۔ ہمیں پر ابن سینا کی تعلیم ہوئی، جوانی کے زمانے میں کچھ اسمعیلی دعوات مصر سے آئے تھے، اور انہوں نے اس کے باپ کو اسمعیلی بنالیا۔ ان سے ابن سینا نے یونانی زبان فطرت پرندہ اور حساب کی تعلیم حاصل کی۔ اس سے ہماری اس واقعہ کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے کہ کس طرح کل اسمعیلی پروپیگنڈا یونانی فلسفہ اور حکمت سے مربوط تھا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ فاطمہ کے عہد میں مصر عام اسلام کی علمی زندگی سے منقطع تھا۔ مگر اس دعوے کا صحیح ہونا مشکل ہے کیونکہ شروع سے آخر تک کل اسمعیلی تحریک اس علمی احیاء کے ساتھ وابستہ رہی ہے جو فلسفہ یونان کے عربی لباس میں نیا جنم لینے پر مبنی تھا۔ جب مذہب اسمعیلی قبول کرنے والوں کا ان پڑہ جماعتوں سے تعلق ہوتا تھا جیسے کہ قرامطہ تھے

یا جب ارکان کی توجہ سیاسی اغراض میں غرق ہوتی تھی جیسی کہ فاطمی حکومت میں اس زمانے میں تھی جب یہ حملہ مصر سے پہلے افریقہ میں اپنی قوت کی تعمیر کر رہے تھے، تو اس وقت یہ صورت نہ تھی، لیکن ناموافق سے ناموافق حالات میں بھی داعی حکمت و فلسفہ کی اشاعت کو ایسے ذرائع کا اہم جزو سمجھتے تھے۔ تقریباً اتنا ہی جتنا کہ فاطمی خلیفہ کے علوی حقوق کی تبلیغ ان داعیوں سے یونانی زبان اور یونانی فلسفہ کو حاصل کر کے ابن سینا نے نہایت تیز رفتاری کی اور فقہ اور تصوفی الہیات کے مطالعے میں مصروف ہو گیا۔ فقہ یا قانون شریعت کی تعلیم جو اہل سنت کے کسی ایک نظام پر مبنی ہوتی تھی جنہیں انام و ہجیتہ اور دوسرے مسلمہ فقہاء نے یا ان کے شیعی حریفوں نے قائم کیا تھا، ہمیشہ سے اسلامی فضیلت کا اصل جزو رہی ہے، اور اس طرح سے یہ قرون وسطی کے یورپ کے قانون مذہبی یا قانون کلیسا کے مثل تھا۔ دونوں صورتوں میں اس نے لوگوں کی توجہ کو اس امر کی طرف منطقت کیا، کہ جسد معاشرہ کی نشو و نما ایک نصب العین کے مطابق ہونا چاہیے اور اس کا نہایت ہیکل قیامت تعلیمی اثر ہوا۔ ہم لوگ چوتھے ان سے بالکل مختلف اصول کے پابند ہیں، اس لیے ممکن ہے، ہم اس اثر کی قدر و قیمت کے اندازے میں کوتاہی سے کام لیں۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ہمارے مقاصد کی نوعیت تو دینی ہے، لیکن اسلامی یا عالم عیسوی کے فقہاء زیادہ متعین نصب العین رکھتے تھے۔ اس نصب العین میں حکمی قطعیت بہت زیادہ تھی، جو نصب العین ہونے کی حیثیت سے ایک اصلاحی طاقت تھی۔ اسلامی مالک میں فقہاء ہی کی ایسی قوت تھی، جو خود سر حکومت کے اوہام کا مقابلہ کرنے کی جرأت اور قابلیت رکھتی تھی، اور انتہائی مستبد بادشاہوں کو بھی اہول کی مطابقت پر مجبور کرتی تھی، جو اگرچہ ہمیں کہنے ہی تھا کہ اور ناقص کیوں نہ معلوم ہوں لیکن ان کی بنا پر فرمانروا یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا تھا، کہ وہ ایک نظام کے تابع ہے، اور اس نظام کی رو سے عدل و انصاف کے مطابق حدود مقرر کرتی تھی۔ یہ معلوم کرنا بھی خالی از حجبی نہ ہو گا کہ ابن سینا کے زمانے میں تصوفی

الہیات کا موضوع ابھی سنجیدہ مطالعے کے لائق نہیں سمجھا جاتا تھا۔
تھوٹے ہی عرصے کے بعد ایک فلسفی جس کا نام نائیل تھا، بخار سے
آکر ابن سینا کا جہان ہوا۔ فیلسوف کے معنی کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمارے
خیال میں یہ جہان لازمی طور پر پکا ارسطاطالیسی ہو گا اور غالباً ارسطاطالیسی تعلیم
کے مضمون کی حیثیت سے اپنی روزی کمانے کی قابلیت رکھتا ہو گا۔ اس سے
ابن سینا نے منطوق حاصل کی اور اس کا ذہن ارسطاطالیسی تعلیم کی طرف متوجہ
ہوا۔ اس کی سائنس، فلسفہ، مذہب کی طرح سے تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کے
بعد اس نے اقلیدس، الجبری اور نکات فلاسفہ کا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد اس
نے طب کا مطالعہ کیا جس میں اس نے اتنی ترقی کی کہ طب کو اپنا پیشہ بنالیا۔
اس نے ارسطو کی مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی لیکن خود کو
اس کے معنی سمجھنے کے بالکل ناقابل پایا یہاں تک کہ اس نے اتفاقاً فارابی
کو کتب خانہ میں سے ایک کتاب خریدی اور اس کی مدد سے وہ اس مضمون کا
ماحصل اور خلاصہ سمجھ سکا، جواب تک اس کی سمجھ میں نہ آیا تھا۔ اس بنیاد پر ہم
ابن سینا کو فارابی کا شاگرد کہہ سکتے ہیں۔ فارابی ہی کی کتاب سے درحقیقت
اس کا ذہن پختہ ہوا اور اس کی ارسطو کے مفہوم کی طرف رہبری ہوئی۔ فارابی
صحیح ذہین معنی میں بعد کے تمام عربی فلاسفہ کا جد امجد ہے۔ ابن سینا اگرچہ بڑا آدمی
تھا، لیکن فلسفے کے اندر اس کو فارابی جیسا درجہ حاصل نہیں، اور اپنے متاخرین
پر بھی اس کو فارابی جیسا اثر حاصل نہیں ہے، اگرچہ غزالی اس کو فارابی کا ہم پلہ
قرار دیتا ہے، اور انھیں ارسطو کے بڑے شارحین میں شمار کرتا ہے۔ بعض
اوقات اس واقعہ پر زور دیا جاتا ہے کہ ابن سینا فلسفے کو وحی قرآنی سے
بالکل علیحدہ سمجھتا ہے۔ لیکن اس کا یہ خیال اپنا ہی نہیں ہے، بلکہ فارابی کے
بعد جتنے بھی لوگ آئے ہیں ان سب کا عام رجحان یہی تھا۔ ہم صرف یہی کہہ سکتے
ہیں کہ ابن سینا پہلا اہم مصنف ہے جس سے اس رجحان کا اظہار ہوتا ہے۔
نوح بن منصور کے دربار میں اُسے اپنے طبی کمال کے دکھانے کا
موقع ملا اور وہ خراسان کے سامانی گورنر کا منظور نظر بن گیا۔ اس کے

کتب خانے میں اس نے آدھو کی بہت سی ایسی کتابوں کا مطالعہ کیا جن سے اس کے معاصرین اب تک واقف نہ تھے، اور جب وہ کتب خانہ مل گیا تو ان کتابوں میں جو تعلیم مذکور تھی، اس کا بیان کرنے والا اور شارح وہی ایک شخص رہ گیا۔ ہم عصر عربی دنیا کی اس کے متعلق یہ رائے ہے۔ مگر اس امر کی کوئی شہادت اس کی موجودہ تحریرات سے نہیں ملتی کہ اسے اس کے علاوہ کسی اور مطالعی مواد کا علم تھا جس سے سریانی اور عربی مفسرین عام طور پر واقف نہ تھے۔ جب خاندان سامانیہ کے حالات ابتر ہوئے تو ابن سینا خوارزم چلا گیا، جہاں اسے چند اور علما کے ساتھ ملا لیا گیا۔ یہ اس کی عالمانہ سرپرستی حاصل تھی۔ لیکن یہ امیر کسی حد تک محذو ش زندگی بسر کر رہا تھا کیونکہ وہ ترک سلطان محمود غزنوی کا ہمسایہ تھا، جو اہل سنت کا سخت حامی اور ہندوستان کا فاتح تھا۔ یہ بات ظاہر تھی کہ سلطان کی نظر امیر کے علاقے پر تھی، اور جس وقت بھی وہ اس پر قبضہ کرنا چاہتا تو اس کا مقابلہ ناممکن ہوتا۔ چنانچہ اس نے سنہ ۴۸۵ھ میں اس علاقے پر قبضہ کر ہی لیا۔ اس دوران میں یہ امیر اور اس کے قرب و جوار کے حاکم جنہیں سلطان نے چھوڑ رکھا تھا، سلطان کا بھد احترام کرتے تھے۔ محمود خود کو علم و فن کا مربی بنانا چاہتا تھا، اور اس نے اپنے دربار میں اہل علم کو دعوت دی یا صاف طور پر یوں سمجھو کہ اس نے اہل علم کو اپنی حراست میں لے لیا اور یہ احتیاط رکھی، کہ وہ آئندہ کبھی اہل سنت کی حدود سے ہٹاؤ نہ ہوں۔ اور حکمرانوں کی طرح سے امیر کے پاس بھی سلطان کا ایک خط آیا جس میں ۱۷۳

ان اہل علم کو اپنے دربار میں آنے کی دعوت دی گئی جو خوارزم میں رہتے تھے۔ امیر نے یہ خط اپنی ممتاز ملا کو سنایا، جو اس کے جہان تھے، اور انہیں کہہ دیا کہ جیسا وہ مناسب سمجھیں کریں۔ ہماروں میں سے تین نے سلطان کے جو دو سخا کا شہرہ سن کر دعوت نامے کو قبول کر لیا، لیکن دو یعنی ابن سینا اور سیدی اس کی برأت نہ کر سکے اس لیے وہ خفیہ طور پر بھاگ نکلے۔ راستے میں سیدی صحرا میں ریت کے طوفان میں پھنس گیا اور ضائع ہو گیا

لیکن ابن سینا کو ایک عرصے کی آوارہ گردی کے بعد اصفہان میں پناہ ملی جہاں آل بویہ کا فرمانروا علاؤ الدین محمد اپنا دربار کرتا تھا۔ اس کے تجربات سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے، کہ فلسفے کے حامی شیعہ تھے اور محمود غزنوی اور سلاجقہ کی بڑھتی ہوئی ترکی قوت فلسفیانہ تحقیق کے مخالف تھی۔ ترکی قوت ہی نے آخر کار عربی فلسفے کی ترقی کو مشرق میں روک دیا۔

ابن سینا نے عربی و فارسی میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں اور ان میں سے بعض اب تک موجود ہیں۔ اس کی تصنیفات میں سے ایک کتاب شفا ہے۔ یہ طبیعیات، مابعد الطبیعیات اور ریاضیات کا ایک محزن ہے جس کی اٹھارہ جلدیں ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے منطق اور فلسفے پر بھی ایک کتاب لکھی ہے اور طبی تصانیف بھی جن پر زیادہ تر اس کی شہرت کا دار و مدار ہے۔ ان میں سب سے مشہور شفا کا خلاصہ نجات، اور طب میں قانون ہے جس میں وہ جالینوس اور بقراط کی تعلیم کو بیان کرتا ہے اور بعد کے طبی مصنفین کی تصانیف سے تشریحی مواد بھی درج کرتا ہے۔

۱۶۴ قانون رادسی کی الحادوی سے باعتبار ترتیب زیادہ باقاعدہ ہے جو قانون سے پہلے عربی میں طب کی مشہور کتاب تھی۔ بلکہ اس میں سب سے بڑا نقص اس کی نہایت ہی پیچیدہ ترتیب ہی ہے۔ یہ کتاب طبی دنیا میں سب سے مستند مانی گئی اور جیرارڈ ساکن کریمونا کے لاطینی میں ترجمہ کر لینے کے بعد۔ سے یہ کئی صدی تک مغربی یورپ میں عربی مدرسہ طب کی سب سے بڑی نایندہ رہی، اور مونٹ پیئر اور لودوین کی جامعات میں ۱۶۵۰ء عیسوی تک اس نے اپنی جگہ کو برقرار رکھا۔

ابن سینا منطق پر اس طرح سے بحث کرتا ہے کہ اس کا قاعدہ رجحانی نہیں بلکہ سلبی رہ جاتا ہے۔ اس کے نزدیک منطق کی غایت یہ ہے کہ انسان کو ایک معیاری اصول حاصل ہو جائے جس کی پابندی سے وہ استدلال کے اندر خطا سے محفوظ رہ سکے (اشارات صفحہ ۱۲) اس کی کتاب اس موضوع پر نو حصول میں تقسیم ہے جو اسطو کے عربی قانون یا ضابطے کے مطابق ہے، اور اس کا نام وسائل فی الحکمۃ و الطبیعیات

ہے۔ اس میں ایسا سوچی، خطابت اور شعر قیمنوں داخل ہیں۔ وہ خاص نوعی ترکیبوں کے منطقی مفہوم پر غیر معمولی توجہ کرتا ہے، جو عربی میں یونانی اشکال سے مختلف ہیں مثلاً یونانی میں سائبکیہ کو اس شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے کہ تمام ابواب نہیں ہیں لیکن عربی اس کو اس طرح سے ظاہر کرتی ہے کہ اگرچہ حصہ بھی ب نہیں ہے۔ وہ صحیح تعریف پر بہت زور دیتا ہے جو اس کے نزدیک صحیح استدلال کی اصل بنیاد ہے، اور اس پر وہ بہت کچھ توجہ کرتا ہے۔ اصل تعریف میں ایک شے کی مشیت اس کی جنس، فعل اور اس کی تمام ضروری خصوصیات کا بیان ہونا ضروری ہے اور اس طرح سے ۱۸۵
 یہ محض بیان سے غلط فہمی ہوتی ہے جس میں صرف خاصہ اور اعراض کہ اس طرح سے بیان کر دینے کی ضرورت ہوتی ہے کہ شے کو صحیح طور پر بیان جاسکے۔ کلی اور ہر ذی سے بحث کرتے ہوئے وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ کلی صرف ذہن انسانی میں ہوتا ہے، یعنی جنس کا مجرد تصور شناس کے ذہن میں اس وقت قائم ہوتا ہے جب وہ افراد کا مقابلہ کرتا ہے اور ان کے نقاط اشتراک کی طرف متوجہ ہوتا ہے، لیکن یہ مجرد تصور صرف ایک ذہنی تصور کی حیثیت سے اپنا وجود رکھتا ہے، اور خارج میں اس میں کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ کلی جزئی سے صرف اس طرح سے مقدم ہوتا ہے کہ عام تصور خالق کے ذہن میں فرد کے جننے سے پہلے موجود تھا، جس طرح سے جو شے بنائی ہوتی ہے، اس کا تصور کاریگر کے ذہن میں کام کے انجام دینے سے پہلے ہوتا ہے۔ عام تصور کا مادے میں تحقق ہوتا ہے، لیکن صرف اس وقت جب اس کے ساتھ عوارض ہوتے ہیں۔ ان عوارض کے بغیر یہ صرف ذہنی تجرید کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے۔ عام تصور کے مادے میں تحقق پذیر ہونے کے بعد عقل کے لیے یہ ممکن ہے کہ ذہنی تجربہ قائم کرے اور اسے دوسرے افراد کے ساتھ مقابلے کے معیار کی حیثیت سے استعمال کرے۔ جس کا تعلق صرف عالم فکر سے ہے، اور اس قسم کے مجرد تصورات خارجی وجود نہیں رکھتے اگرچہ انہیں منطقی میں حقیقی کی حیثیت سے

استقلال کیا جاسکتا ہے۔

روح پر مجموعہ قوا کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے جو جسم پر عمل کرتے ہیں۔ ہر قسم کی فعلیت جو حیوانی یا نباتی اجسام میں ہوتی ہے، یا تو اس قسم کی قوتوں کے جسم پر زیادہ ہو جانے سے پیدا ہوتی ہے، یا ان عناصر

کے اختلاط کا نتیجہ ہوتی ہے، جن سے جسم بنتا ہے۔ روح کی سادہ ترین

حالت نباتات کی ہے، جن کی فعلیت تغذیہ، تولید اور نشوونما کے ذریعے سے افزائش تک محدود ہوتی ہے (نجات صفحہ ۴۳)۔ روح حیوانی میں

قوائے نباتی بھی ہوتے ہیں، لیکن ان پر دوسری قوتوں کا اضافہ ہوتا ہے اور روح انسانی میں نباتی اور حیوانی قوائے علاوہ اور قوا بھی ہوتے ہیں اور

روح انسانی میں جن قوا کا اضافہ ہوتا ہے، ان سے یہ ایسی بن جاتی ہے کہ اس نفس ناطقہ کہہ سکتے ہیں۔ روح میں جو قوتیں موجود ہوتی ہیں ان کو دو

حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، قوائے ادراکی اور قوائے عملی قوائے ادراکی کچھ تو خارجی ہوتے ہیں، اور کچھ داخلی۔ ان میں سے خارجی قوا جسم

میں ہوتے ہیں، جس کے اندر روح بہتی ہے، اور یہ آئینہ حواس ہیں۔ بصارت، سماعت، ذائقہ، ادراک حرارت و برودت، ادراک خشک و

ترمی، ادراک مزاحمت جو سختی اور نرمی سے ظاہر ہوتا ہے اور بکھر دے پن اور چپکنے پن کا ادراک ان حواس کے ذریعے سے خارجی شے کی صورت

کی نفس مدرک میں محاکات ہوتی ہے، اور ادراک کی چار داخلی قوتیں ہیں (۱) مصورہ جس کے ذریعے سے روح کو شے کا حواس کی مدد کے بغیر

ادراک ہوتا ہے، جیسا کہ تشکل کے ذریعے سے (۲) مفکرہ جس کے ذریعے سے روح کو چند ایسے اوصاف کا ادراک ہوتا ہے جو باہم مربوط ہوتے ہیں

اور یہ ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو باقی اوصاف سے الگ کر لیتی ہے، یا ان اوصاف کو باہم متحد کر لیتی ہے، جو دیکھنے پر مربوط نہیں معلوم ہوتے۔

یہ قوت تجربہ ہے، جو عام تصورات کے قائم کرنے میں استعمال ہوتی ہے (۳) دہم جس کے ذریعے سے چند مربوط تصورات سے ایک عام نتیجہ اخذ کیا جاتا

ہے۔ (۴) حافظہ یا ذاکرہ وہ قوت ہے جو قائم شدہ فیصلوں کو محفوظ رکھتی ہے۔ انسانیت اور حیوانات عامہ کے ذریعے سے جزئیات کا ادراک کرتے ہیں۔ انسان کو کلیات کا علم عقل کے ذریعے سے ہوتا ہے عقل کو اپنی ہمتا دہوں کا شعور جو اس خارجی کے ذریعے سے نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی قوت استدلالی کے استقلال سے براہ راست ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود ہے اگرچہ عارضی طور پر اس کا جسم سے تعلق ہوتا ہے، اور ادراک حسی کے لیے جسم کے تابع ہوتی ہے۔ ادراک حسی کے بغیر براہ راست علم کے امکان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ دراصل جسم کے تابع نہیں ہے، اور جسم کے بغیر اس کے وجود کا امکان ہے جو اس کے استقلال کا منطقی نتیجہ ہے اور اس کی بقا کا ثبوت ہے۔ ہر زندہ مخلوق اس امر کا ادراک کرتی ہے کہ اس کے صرف ایک روح ہوتی ہے، اور ابن سینا کہتا ہے کہ یہ روح جسم سے پہلے موجود تھی، بلکہ یہ اس وقت پیدا ہوئی یا عقل فعال سے اس کا اس وقت صدور ہوا جب جسم پیدا ہوا (نجات صفحہ ۵۱)

طبیعیات کے عنوان کے تحت ابن سینا ان قوتوں پر بحث کرتا ہے جو فطرت میں مشاہدے میں آتی ہیں جن میں روح کی بھی تمام قوتیں شامل ہیں سمجھنا اس خاص قوت کے جو انسان کے نفس ناطقہ سے مخصوص ہے۔ یہ قوتیں تین قسم کی ہیں بعض قوتیں مثلاً وزن اس جسم کا لازمی جز ہوتی ہیں جس کے اندر یہ پائی جاتی ہیں بعض قوتیں جسم سے خارج ہوتی ہیں، اور یہ اس پر عمل کرتی ہیں۔ یہ قوتیں ایسی ہوتی ہیں جو حرکت یا سکون کا باعث ہوتی ہیں۔ نیز بعض قوتیں ایسی ہوتی ہیں جو براہ راست کسی خارجی تسویق کے بغیر حرکت پیدا کرتی ہیں جیسی کہ اجرام سماوی کی غیر عقلی ارواح میں ہوتی ہیں۔ کوئی قوت لامتناہی نہیں ہوتی، اور یہ گمٹ بڑھ سکتی ہے اور اس سے ہمیشہ ایک محدود نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔

زمانے کو دراصل حرکت پر مبنی سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ خود یہ جہاں تک زمانے کے تصور کا تعلق ہے، حرکت کی صورت نہیں ہے۔ اس کی مثالیں ہزاروں

سماوی کی حرکات سے ہوتی ہے، اور ارضی کی حرکات سے اس کا علم ہوتا ہے۔
 اکنسندس کی تقلید میں مکان کی تعریف اس طرح سے کی جاتی ہے، کہ یہ وہ حد ہے
 جہاں پر مطلقہ و مفرد طرف سے سر کرتا ہے۔ خلاصہ نام ہی نام ہے، کیونکہ
 درحقیقت یہ نام ممکن ہے۔ ہر قسم کے مکان کو بڑھایا گھٹایا اور اجزا میں تقسیم کیا
 جاسکتا ہے، اور اس لیے اس میں کسی ایسی شے کا ہونا لازمی ہے، جو بڑھنے وغیرہ
 کی قابلیت رکھتی ہے۔

صرف خدا ہی واجب الوجود ہے، اور اس لیے وہی سب سے بڑی
 حقیقت ہے۔ مکان و زمان وغیرہ وجود حقیقی سے متعلق ہوتے ہیں، اور ان
 کے اندر جس قسم کا لزوم بھی پایا جاتا ہے، وہ خدا کی ذات سے ماخوذ ہوتا ہے
 علم طبیعی میں جن اشیاء کا مطالعہ کیا جاتا ہے، وہ صرف وجود ممکن ہوتی ہیں جو ممکن
 ہے کہ حقیقی وجود دینے یا نہ دینے۔ ازل سے صرف خدا ہی کا وجود لازمی ہے
 وہ اس معنی میں حقیقت ہے، صرف وہی مطلقاً حقیقی ہے، اور باقی تمام
 حقائق صرف اس حد تک حقیقی ہوتی ہیں، جس حد تک کہ یہ خدا سے ماخوذ ہوتی
 ہیں۔ خدا سے عقل فعال کا صدور ہوتا ہے اور اس سے اس عقل کا جو انسان کے
 نفس ناطقہ اور باقی مخلوقات کے نفوس کو عمیر کرتی ہے۔ ہر انسان کو یہ عقل عطا
 کی جاتی ہے، اور ایک خاص مدت کے بعد یہ اپنے مبداء یعنی عقل فعال کی جانب
 لوٹ جاتی ہے۔ جس جسم سے روح مربوط ہوتی ہے، اس سے ملحدہ اس کی
 فعلیت کے امکان سے اس کی لافنائیت یا بقائے دوام کا ثبوت ملتا ہے،
 لیکن اس بقائے دوام کے معنی ملحدہ وجود کے نہیں ہیں بلکہ مبداء کے اندر جذب
 ہو جانے کے ہیں۔ عقل ہی سے کائنات بھی نکلی ہے، لیکن عقل انسانی کی طرح سے
 اس کا براہ راست اصدار نہیں ہوتا، بلکہ یہ تدبیرجی اصدارات کے واسطے سے
 عالم وجود میں آتی ہے۔

ابن سینا مشرق کے بڑے فلاسفہ میں سے آخری ہے۔ وہ وجہوں نے
 مل کر ایشیائی اسلامی حاکم میں فلسفے کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اول تو یہ شیعہ عقیدوں
 سے بہت ہی زیادہ وابستہ ہو گیا تھا اور اس لیے راسخ العقیدہ یعنی اہل سنت و جماعت

کی نظروں میں بدنام تھا۔ دوسرے خود شیعی فرقوں نے جن میں تمام غالی فرقے داخل ہیں جو زیادہ تر فلسفے کے مطالعے پر متوجہ تھے مابقی اسلام کے چند ایسے مذہبی نظریات کو اختیار کر لیا تھا، مثلاً تاسع وغیرہ جو حکمی تحقیق کے لیے مضر تھے۔ قدیم تر زمانے میں تو غلطیوں میں بھی اسی قسم کے رجحانات پیدا ہو گئے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شدید تصوفی اور بسا اوقات مہمل و بیہودہ نظریات کی طرف مائل ہو گئے جن سے درسطح ایسی نظریات کے مطالعے کی ہمت افزائی نہ ہوتی تھی۔ دوسری وجہ ترکی عناصر کا غلبہ تھی۔ محمود غزنوی اور اس کے بعد اتراک سلاجقہ کمسنی تھے اور ہر ایسی شے سے نفرت کرتے تھے جس کا تعلق شیعوں سے ہو، جو عقلیت کی جانب مائل ہو۔ اس سب کے باوجود اس نے ایشیا کے اسلامی ممالک میں دو جہتوں میں اپنے مستقل اثرات چھوڑے ہیں اول راسخ العقیدہ مدرسیت یا علم کلام پر اور دوسرے تصوف پر۔

یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مسلم بن محمد ابو القاسم الجبلی اندلسی (متوفی ۲۹۵-۶ ہجری) جو جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے مسیح زد کا باشندہ تھا، اخوان الصفا کی تعلیم کو اسپین لایا، اور اس طرح سے اس نے اس فلسفے سے دلچسپی پیدا کی، جس کا مشرق میں مطالعہ کیا جاتا تھا کچھ عرصے تک کوئی اہم نتیجہ رونما نہیں ہوا، اس کے بعد شاندار فلسفی مصنف اور اساتذہ پیدا ہوئے، جو کچھ تو اخوان الصفا اور کچھ یہودی طلباء سے متاثر تھے۔

باب (۷)

صوفیت

۱۸۱ صوفیت یا اسلامی تصوف جو تیسری صدی ہجری کے دوران میں نمایاں ہوتا ہے، ایک حد تک یونانی اثرات کا نتیجہ تھا۔ اور اس کا ابن سینا کے زمانے کے فلاسفہ اور اور اس کے متاخرین پر بے حد اثر ہوا ہے لفظ صوفی صوف یعنی اوان سے ماخوذ ہے اور اس طرح سے اس کے معنی اونی لباس پہنے ہوئے شخص کے ہیں، اس طرح سے لفظ صوفی کے معنی ایسے شخص کے ہو گئے جو سادہ سے سادہ قسم کا لباس اختیار کرتا ہے، اور ہر قسم کے عیش و عشرت یا نمائش سے بچتا ہے۔ یہ امر کہ اس لفظ کے یہی معنی ہیں، اس واقعے سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایرانی صوفی کے معنی میں پیشینہ پوش کا لفظ استعمال کرتا ہے بلور اس کے معنی بھی اونی لباس پہنے ہوئے شخص کے ہیں۔ ایک عام غلطی کی بنا پر عربی مصنفین صوفیت پر بحث کرتے ہوئے اس لفظ کو لفظ صفا سے ماخوذ قرار دیتے ہیں، اور اس طرح سے اس کو پاکباز کے معنی میں لے لیتے ہیں۔ اس سے

بھی زیادہ غلطی یہ ہے کہ بعض مغربی مصنفین ایسے یونانی لفظ۔
 ماہر) کا ترجمہ قرار دیتے ہیں۔ زور دراصل عیش و عشرت سے کنادہ کشی
 اور لباس میں عمدہ سادگی اختیار کرنے پر واجباً ہے۔ اور جو لوگ عیش و
 عشرت سے بچتے اور لباس میں عمدہ سادگی اختیار کرتے ہیں، انھی پر
 اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کو رہبانیت یا مرتاضیت کی ایک
 شکل قرار دیں تو فوراً یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن میں رہبانیت کی کوئی
 جگہ نہیں اور اوائل اسلام سے اس کو کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ ایک اعتبار سے
 یہ بات صحیح ہے، اور دوسرے اعتبار سے غلط ہے اور اس کا مدار لفظ مرتاضیت
 کے معنی پر ہے۔ جس طرح سے یہ لفظ عیسائیوں کی تاریخ رہبانیت میں استعمال
 ہوتا ہے، یا متعدد ہندی مذاہب کے پرستار یا بعد کے صوفی بھی اس کو
 استعمال کرتے ہیں، وہاں اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کا
 معمولی لذت اور خصوصاً ازدواج سے محروم، گریز مراء ہے، اور انھیں ایسی
 شے سمجھا جاتا ہے، جو روح کو الجھاتی ہیں، اور اس کی روحانی ترقی کو روکتی
 ہے۔ اس معنی میں مرتاضیت یا رہبانیت روح اسلامی کے خلاف ہے
 اور مسلمانوں میں یہ صرف خارجی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس اصطلاح کو مجاہدانہ
 پابندی اور سادگی کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، اگرچہ شاید اس معنی
 میں اس کا استعمال بہت زیادہ صحیح نہ ہو، جس کے جو جب ہر قسم کے عیش و عشرت
 اور نمود و نمائش سے گریز کیا جاتا ہے اور عمدہ سادہ منکر نہ زندگی اختیار
 کی جاتی ہے۔ اس دوسرے معنی میں مرتاضیت پرانے مومن کا امتیازی
 نشان ہے جو اموی نمونے کے دنیا دار عربوں سے بالکل جدا تھا، اور اس
 روش کی ہمیشہ تحسین کی جاتی تھی۔ مورخ ہمیشہ غنائے اربعہ صحابہ کی پرہیزگاری
 اور پاکبازی کے رطب اللسان نظر آتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ کس طرح سے
 وہ دنیاوی عیش و عشرت سے پرہیز کرتے تھے، نہ اس لیے کہ وہ عزیز
 اور مفلس تھے، بلکہ اس لیے کہ وہ خود کو اپنی رعایا کے برابر رکھنا چاہتے
 تھے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور سابقین الاولین کی سنت اور اسوۂ حسنہ

کو باقی رکھنا چاہتے تھے، اور احادیث صحیحہ میں اکثر ہمیں ابتدائی مسلمانوں کے سادہ طرز زندگی کا حال ملتا ہے۔ بالکل ابتدائی سے اس قسم کی سادگی سچے مسلمان کی اختیازی علامت معلوم ہوتی ہے۔ اور اس سے وہ فرق نمایاں ہو جاتا ہے، جو اس کے اور اصولوں کے دنیا دار قبیلین کے مابین ہے۔ اور ایسی ہی مثالیں موجودہ زمانے کے مقدس مسلمانوں میں ملتی ہیں۔ اس قسم کے لوگ صوفی نہ تھے، بلکہ وہ صوفیا کے پیش رو تھے۔ مورخ الغفری ابتدائی خلفاء کی پرہیزگاری کی زندگی کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اس ضبط نفس سے خود کو جتلاتی خواہشات سے جدا کر لینا چاہتے تھے۔ اس کے معنی ایک بہت ہی ابتدائی عمل میں بعد کا تصور پیدا کر لینے کے ہیں، کیونکہ دراصل اس کی غرض محض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح پیروی تھی، جو کسی قسم کی عیش و عشرت یا شان و شوکت سے لطف اندوز نہ ہو سکتے تھے۔ لیکن اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعد کی نسلیں ابتدائی مسلمانوں کی بہ تکلف سادہ زندگی اختیار کرنے سے ایک قطعی مرتاضی محرک منسوب کرنے لگیں، اور اس میں شک نہیں کہ ابتدائی زہد و تقویٰ کے بعد کے زمانوں میں غلط معنی سمجھے گئے، اور اس سے مرتاضیت یا رہبانیت کے پھیلنے میں مدد ملی۔

القشیری (جس سے براؤن اپنی تاریخ ادبیات ایران میں صفحہ ۲۹۷ اور صفحہ ۲۹۸ پر اقتباس کرتا ہے) صحابہ اور تابعین کا ذکر کرنے کے بعد اپنے زمانے کے زاہدوں اور پرہیزگاروں کا ذکر کرتا ہے جو بعد کے زمانے کے منتخب لوگ ہیں، اور جو مذہبی امور سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں اور اخیر میں صوفیا کا ذکر کرتا ہے، جو اس کے بھی بعد کے زمانے کے برگزیدہ افراد ہیں جن کے نفوس خدا سے وابستہ ہیں، اور جنہوں نے اپنے قلوب کو بے پروائیوں کی ہلاکتوں سے بچا یا ہے۔ تاریخی اعتبار سے یہ ایک قطعی ہے کیونکہ اوائل اسلام کے اولیاء و اقلیاء اپنے صحرائین اسلاف کی سنت کے پابند تھے، اور عیش و عشرت کو بدعت سمجھتے تھے، اور یہ تقریباً وہی جذبہ ہے جو قدیم عبرانی انبیاء میں دیکھنے میں آتا ہے۔ برخلاف اس کے صوفیا پیروی سنت کا اس قدر جوش نہ رکھنے

تھے، بلکہ لذات جسمانی سے اس لیے پرہیز کرتے تھے، کہ یہ جسمانی نعمتیں ہیں، جو روحانی ترقی کو روکتی ہیں، اور اس لیے کسی جہنمی میں بھی صحابہ کے جانشین نہیں کہلائے جاسکتے، بلکہ یہ ایسے صورت ۱۸۳ سے متاثر تھے جن کا اوائل اسلام میں علم تک نہ تھا۔ لیکن سطحی طور پر نتائج بہت مشابہ تھے، اور اس کی وجہ سے دونوں میں ایک ربط قائم ہو گیا اور ابتدائی پرہیزگاروں اور زاہدوں سے بعد کے مرتاضوں کا تعلق قائم کرنے کے دستور کو مدد ملی۔ اپنی قدیم ترین صورت میں بھی اسلام نے محرک خوف سے بہت زیادہ کام لیا تھا، اور یہ خدا کے قہر پر اس قدر مبنی نہ تھا جس قدر کہ خدا کے مدلی اور انسان کے اس شعور پر کہ وہ گناہ گار اور حقیر ہے اور عالم کی زندگی آتی اور گریزاں ہے۔ یوم قیامت اور گناہ گار کے خطرات پر سنت کے ساتھ زور دیا گیا ہے۔ اور یہ تعلیم ایسی ہے، جسے نہایت ہی سہولتی پڑھنے والا بھی محسوس کر سکتا ہے۔ لیکن یہ تمام باتیں عرب کے مزاج کے موافق نہ تھیں، اگر یہ شاعری میں اس کا بلکہ حزن کی جانب مائل معلوم ہوتا ہے۔ اس تعلیم کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ زہد و ورع کے معنی میں تفریقیت کے ہو گئے، یا شاید ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ مذہب میں ایک قسم کا نقشب پیدا ہو گیا۔

جامی جو ایران میں صوفیت کے امام ہیں ہمیں بتاتے ہیں کہ صوفی کا نام سب سے پہلے کوفے کے عرب ابو ہاشم پر استعمال کیا گیا، جس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ شام میں بسر کیا تھا، اور جو ان اسلامی مابدوں کا نمونہ تھا، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سادہ زندگی کا اتباع کرتے تھے، اور گناہ قیامت اور دنیاوی زندگی کے عارضی ہونے کی قرآنی تعلیم سے بحد متاثر تھے۔ ۱۸۵ اسی قسم کے مابد و زاہد جنہیں بعد کے صوفی مصنفین صوفی کہنے کے مدعی ہیں بلکہ جو صحیح معنی میں ایسے مابد و زاہد ہیں، جو ان کے پیشرو کہہ جاسکتے ہیں دوسری صدی میں ظاہر ہوتے ہیں، ابراہیم بن ادہم (متوفی ۱۶۲ھ) و داؤد طائی (متوفی ۱۶۵ھ) فضیل (متوفی ۱۸۸ھ) معروف کوفی (متوفی ۲۰۰ھ) اور دوسرے لوگ ہیں، جن میں مرد اور عورتیں دونوں داخل ہیں۔ ان میں رفتہ رفتہ

متراسی الہیات کے مبادی پیدا ہوئے اور ان کے لغویات اور ان کے
سوانح حیات اور کردار اور مجاہدوں اور ریاضتوں کے تذکرے عالم وجود میں
آگئے۔ اس مواد میں سے سب سے اہم معروف کرنی کی تعلیم ہے جو تحلیلی صورت
میں موجود ہے، اور جس سے ہم صوفیت کی تاریخ کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ ان
کے نزدیک نقیصہ یا صوفیت حقائق الہی کا فہم ہے، جو شاید غنیف سے تغیر
کے ساتھ بعد کی صوفیت کی تعلیم کا مرکز بن جاتی ہے۔

کیا ہم ان ابتدائی زاہدوں کی اصل کا تینا چلا سکتے ہیں۔ خان کریم اس قسم
کو مقامی عربی نسخہ ناما خیال کرتا ہے، جو اسلام سے پہلے کے عیسائی اثرات کا
نتیجہ ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ عیسائی خانقاہیت سے عرب واقف تھے، کیونکہ
عیسائیوں کی خانقاہیں صحرائے شام، اور صحرائے سینا میں عام تھیں، اور اس کے
متعلق ہمارے پاس عیسائی مصنفین مثلاً نیلوٹس کی بھی شہادت موجود ہے
اور اسلام سے پہلے کے شعرا کی بھی۔ چنانچہ امرؤ القیس کہتا ہے کہ۔

”اے دوست بھلی کو دیکھ یہ بھلی اور اس طرح سے گزر گئی جس طرح سے
ستون کی چوٹی پر سے دو ہاتھ جھک گئے۔“

کیا اس کی روشنی میں ہوئی یا یہ کسی راہب کا چراغ تھی جو ٹٹی ہوئی بتی پر
تیل ڈال رہا تھا؟

راہب کی زندگی خود عرب میں بھی مشہور تھی، اور روایت سے معلوم
ہوتا ہے، کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی پہلے پہل اسی وقت نازل ہوئی،
جب وہ غار حرا میں گوشہ نشین تھے، اور عزلت کی زندگی بسر کرتے تھے اور بھی
بعض گھر واپس آتے تھے، اور اپنے ساتھ کھانا غار کی طرف لے جاتے تھے
(وکیح صحیح بخاری۔ ۱)۔ درحقیقت یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اوائل
اسلام کے زاہد عیسائی خانقاہیت کی مثال سے متاثر تھے۔ اب وہ خواہ
براہ راست متاثر ہوئے ہوں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روایتی گوشہ نشینی کے
واسطے سے۔ لیکن ان زاہدوں کی تعداد بہت زیادہ نہ تھی، اور یہ سلسلہ طور پر قرآن کے
حکم ازدواج سے تغافل برتتے تھے (قرآن، ۲۴، ۳۲)۔

ابتدائی مرتاضیت میں پرہیزگارانہ خاموشی اور دولت و تعیش سے زائد انہرگز اور زندگی کی سادگی کی خصوصیت پائی جاتی ہے نہ کہ اختیار کی افلاس و نفس کشی کی۔ اس زندگی میں کبھی بھی دنیا سے کنارہ کشی اختیار کر لی جاتی ہے اور مستقل راہبانہ زندگی کے اختیار کرنے کی شاذ ہی مثال ملتی ہے۔ اس قسم کی ایک مثال ابو العباس سبطی کی ہے (متوفی ۱۸۴ھ) یہ خلیفہ ہارون الرشید کا بیٹا تھا، جس نے جاہ دولت کو مراقبہ اور عہدہ کی زندگی کی خاطر ترک کر دیا تھا۔ تیسری صدی ہجری کے آخری حصے میں، ہمیں نئی صوفیت کی علامات ملتی ہیں، جو ایسے مذہبی نصب العینوں سے عالم وجود میں آئی تھی جو ان سے مختلف تھے جن کا ادراک اسلام میں غلبہ تھا، اور جس نے ان نصب العینوں سے اپنی ایک علیحدہ الہیات پیدا کر لی ہے ایک عرصہ تک راسخ العقیدہ اور سند تسلیم نہیں کیا گیا۔ مرتاضیت اب بھی پائی جاتی ہے، لیکن ایک طرف تو یہ افلاس اور نفس کشی کی زندگی کے عہد اختیار کرنے کی زیادہ متعین صورت اختیار کر لیتی ہے اور دوسری طرف اسے ایک ثانوی درجہ ملتا ہے، کیونکہ مرتاضیت کہ صوفی کی زندگی کی ابتدائی منزل قرار دیا جاتا ہے، اور جسے اصطلاحاً سفر کہا جاتا ہے۔ فقر کو ابتدائی زمانے کے مسلمانوں میں اس لیے احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا کہ اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کی منکرانہ زندگی کی تقلید کا موقع ملتا تھا، اور یہ امویوں کی دنیا داری کے خلاف ایک مستقل احتجاج تھا، مگر اب اس نے مجاہدہ کی ایک صورت ہونے کی حیثیت سے زیادہ اہمیت حاصل کر لی۔ یہ تبدیلی واکو دہائی کے یہاں قطعی طور پر نمایاں ہے، جنہوں نے اپنے اسباب زندگی کو ایک چٹائی ایک اینٹ جس سے وہ پیچھے کا کام لیتے تھے، اور ایک پانی کے ٹھیکیز سے تک محدود کر رکھا تھا۔ بعد کی صوفیت میں فقر و افلاس اور بھی زیادہ اہمیت اختیار کر لیتے ہیں فقیر اور درویش صوفی کے مرادف بن جاتے ہیں، لیکن صوفیا کی تعلیم میں نہیں افلاس کے سنی معنی رخت و ملکیت کے عدم ہی کے نہیں ہیں، بلکہ اس کے سنی تمام دنیاوی چیزوں سے عدم و پھسی، دنیاوی مقبوضات میں ہر قسم کی خیریت

کے ترک کر دینے، اور صرف عذاب ہی کو خواہش کا مقصود بنا لینے کے ہیں اس طرح سے نفس کشی کے معنی روح حیوانی کے برے حصے یعنی نفس کے تابع کر لینے کے ہیں جو حرص و ہوا کا مرکز ہے اور پھر روح کو مادی و پھپھوئوں سے الگ کر کے اپنی ذات اور ویلے سے فنا ہو کر، خدا کے لیے زندگی بسر کرنے کی تمہید کے ہیں۔

جدید صوفیت میں جو الہیات سے پیدا ہوئی، اس کا مرکز کیا تھا بلاشبہ یہ مرکز نو فلاطونی تھا کہ جیسا کہ ڈاکٹر نکلسن (دیوان شمس طبریز کی منتخبہ نظمیں مطبوعہ کیمبرج ۱۹۰۶ء اور صوفیائے اسلام مطبوعہ لندن ۱۹۱۳ء) اور پروفیسر لائل نے (تاریخ ادبیات ایران مطبوعہ لندن ۱۹۰۲ء۔ باب ۱۳۰ میں) ثابت کیا ہے اور یہ اس اثر کا جزو ہے، جو اسلام میں ہو جاس کے زمانے میں پیدا ہوا۔ لیکن جس طرح سے فلسفہ اور دوسرے ثقافتی انقلابات میں ہوا ہے، کہ راست یونانی اثر سے پہلے ایک باواسطہ اثر شام اور ایران کے ذریعے سے ہو چکا تھا اسی طرح نو فلاطونی الہیات میں بھی ہوا، کیونکہ نو فلاطونی اثرات اسلام سے پہلے شامیوں اور ایرانیوں پر پڑ چکے تھے۔ بعد کے راست اثر کے سلسلے میں سب سے پیش پیش نام نہاد الہیات ارسطو ہے، جو بلا مبالغہ نو فلاطونیت کی سب سے ممتاز اور سب سے کثیر الاشاعت کتاب ہے۔ یہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں فلاطینوس کی کتاب ایندیس کے آخری تین حصوں کا مختصر ترجمہ ہے۔ مگر فلاطینوس کا تصوف مذہبی نہیں بلکہ فلسفیانہ ہے، لیکن اس کی الہیاتی تعبیر اسی طرح سے بہت آسانی کے ساتھ کی جاسکتی ہے، جس طرح سے بحیثیت مجموعی کل نو فلاطونیت جبلی کس، بت پرستان حراک اور اس قسم کے لوگوں کے ہاتھوں میں الہیاتی نظام بن جاتی ہے۔ صوفیائے اسلام کے اطلاق پر مال تھے۔ ان کے برعکس فلاسفہ نے خود کو اس کے فلسفی پہلو کی حد تک محدود رکھا تھا۔ یہ بھی اغلب معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً اسی زمانے میں اسلام پر ڈائی اونیٹس کا زب کا اثر بھی پڑا ہے ڈائی اونیٹس کا زب کی تحریرات چار کتابوں پر مشتمل ہیں جن میں سے دو رسالہ تصوفی الہیات جس کے پانچ باب ہیں، اور رسالہ اسرارباری جس کے تین باب ہیں جیسا یوں کی

تصوفی الہیات کا سب سے بڑا مرکز رہے ہیں۔ ان تحریرات کا سب سے پہلے حوالہ ۳۲ء میں ملتا ہے، جب یہ دعویٰ کیا گیا کہ یہ ڈائی اودائی سس ۱۸۹ ایریو پے گائٹ سینٹ پال کے ایک شاگرد کی تصنیف ہیں یا کم از کم اس کی تعلیم کو پیش کرتے ہیں۔ متعدد مقامات پر مصنف ہیر و تھیس کو اپنا استاد بتاتا ہے۔ اور اس سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے، کہ اس کی اصل ایک شاہی راجہ بنام اسٹیفن بار سودیلی سے ہے، جو ہیر و تھیس کے نام کے تحت لکھا کرتا تھا (دیکھو ایسمان، مشرقی بائبل، ۲، صفحہ ۲۹۰-۲۹۱) یہ بار سودیلی اویسیا کی ایک خانقاہ کا صدر تھا، اور اس کا جیس ساکن ساروخ سے مباحثہ ہوا تھا، اس لیے ہم ان تحریرات کو پانچویں صدی عیسوی سے منسوب کر سکتے ہیں۔ یونانی میں پہلی مرتبہ شائع ہونے کے بعد ان کا ترجمہ سریانی میں ہو گیا اور چونکہ شامی عیسائی اُن سے واقف تھے اس لیے مسلمان بھی ان سے واقف ہو گئے ہونگے۔ ہمارے پاس اس امر کی کوئی راست شہادت موجود نہیں ہے کہ ان کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا، لیکن مائی بار سودیلی کی دوسری تصانیف کے اجزا کا ذکر کرتا ہے، جو اس کی اسی سلیب پر روم میں عربی مخطوطات کی شکل میں ملتے ہیں۔ تصوف اور فلسفے کے تعلقات کے روایتی نظریے کی نسبت ایک حکایت ہے، جسے پروفیسر براؤن نقل کرتے ہیں (تاریخ ادبیات ایران جلد ۲، صفحہ ۲۶۱) از اخلاق جلالی، یہ صوفی ابوسعید بن ابی النخیر (متوفی ۴۴۹ھ مطابق ۱۰۴۹ء) کی ہے، جن کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ابن سینا سے ملے ہیں، اور اس سے گفتگو کی ہے۔ رخصت کے وقت ابوسعید نے ابن سینا کے متعلق کہا جو کچھ میں دیکھتا ہوں یہ جانتے ہیں۔ ابن سینا نے کہا جو کچھ میں جانتا ہوں یہ دیکھتے ہیں۔

۱۹۰ لیکن عراق اور ایران میں ثانوی نوعیت کے کچھ اور اثرات بھی کام کر رہے تھے اور جب ہم اس بات کا خیال کرتے ہیں، کہ ان علاقوں کی محکوم آبادی نے بڑی حد تک بنو عباس کے زمانے میں اسلامی قاعدن کی حیثیت سے عربوں کی جگہ لے لی تھی، تو یہ اہم بن جاتے ہیں۔ صوفیاء کے تسلسلے میں غالباً

ہم اصل زرتشتی مذہب کے اثر کا تو ذکر نہیں کر سکتے کیونکہ زرتشتی مذہب غیر راہبانہ اور قومی نوعیت رکھتا ہے لیکن مانوی ادرنزدکی مذہب رواج ایران کے دورِ آزاد خیالی کلیساؤں میں سے ہیں، سے ایک قطعی راہبانہ بلجے کا پتہ چلتا ہے، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اوائل صوفیہ میں سے اکثر نو مسلم ہیں، اور انھوں نے زرتشتی مذہب کو چھوڑ کر اسلام قبول کیا تھا، یا اس قسم کے غیر مسلموں کی اولاد ہیں تو ہمیں یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ اگرچہ وہ بظاہر مسلم مذہب کا اقرار کرتے تھے، مگر غالباً دراصل زندقہ تھے، یعنی مخفی طور پر بدعتی اور مانوی یا مزدکی فرقوں کے پیرو تھے، اور صرف ظاہری طور پر انھوں نے مسلم مذہب کا اقرار کر لیا تھا جیسا کہ ان زندیقیوں کا عام دستور تھا۔ ناسک اثرات کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے جو واسطہ اور پھرے کے درمیانی دلدلی علاقے سینہ کے ذریعے سے منتقل ہوئے تھے۔ یہ لوگ نام نہاد صائبان حُران سے ممیز رکھنے کے خیال سے مندی کہلاتے تھے۔ معروف کرخی کے والدین صابئی تھے۔ نیز ہمیں بد مذہب کے اثرات کے امکان کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے، کیونکہ اسلام سے پہلے کے زمانے میں بد مذہب کی تبلیغ مشرقی ایران اور ماوراء النہر کے علاقے میں تمت سے ہوئی تھی۔ بدھوں کی خائفیاں بلخ میں موجود تھیں، اور یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ ابراہیم بن ادم (متوفی ۱۶۲ھ) کی نسبت روایت کیا جاتا ہے کہ وہ بلخ کے بادشاہ تھے، اور انھوں نے درویشی کے خاطر اپنے تخت و تاج کو خیر باد کہہ دیا تھا۔ لیکن خور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بد مذہب کے اثرات بہت قوی نہیں ہو سکے کیونکہ صوفیا اور بدھوں کے نظریوں میں اساسی فرق ہے۔ بدھوں کے نزوان اور صوفیا کے فنا یعنی روح کے روح الہی میں دوبارہ جذب ہو جانے میں ایک طرح کی شنا بہت ضرور ہے۔ لیکن بدھوں کا نظریہ یہ ہے کہ روح آسائش مطلق کے بے جذب سکون میں اپنی انفرادیت کو کھودیتی ہے برخلاف اس کے صوفیا کے نظریے میں بھی اگرچہ انفرادیت کے ضائع ہونے کی تعلیم ملتی ہے، مگر اس کی رو سے حیات ابدی جمال الہی کے وجدی تصور پر مشتمل ہے۔ ہندوستان میں فنا کا مثل

منا ہے، لیکن یہ بدھ مذہب میں نہیں بلکہ ویدانت کے وحدت الوجود میں ہے۔
 عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ صوفیا کی تعلیم کے پہلے شاج ذوالنون
 مصری ہیں (متوفی ۲۴۵ھ)۔ یہ فقیہ مالک ابن انس کے شاگرد تھے
 جو ایسے زمانے میں گزرے ہیں جب کہ اسلامی دنیا میں بہت کچھ یونانی اثرات
 کر رہا تھا۔ یہ حقیقت عبداللہ بن میمون کے تقریباً ہمعصر ہیں، جس کے
 کام کا ہم پہلے ہی تذکرہ کر چکے ہیں۔ ذوالنون کی تعلیم کو جنید بغدادی (متوفی
 ۲۹۷ھ) نے منظم و مرتب کیا، اور اس میں تصوف کا اصل نظریہ ملتا ہے۔ اس
 میں توحید کی اور روح کے آخر کار ذات باری میں جذب ہو جانے
 کی تسلیم دی گئی ہے۔ یہ ایسا نظریہ ہے، جو نوافلاطونی تعلیم سے
 بہت مشابہ ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ تصوف میں جس ذریعے
 سے یہ اتحاد حاصل کیا جاتا ہے، وہ عقل کی وجہ اپنی قوت کا
 استعمال نہیں ہے کہ بلکہ تقویٰ اور عبادت سے۔ پھر بھی یہ دونوں تعلیمیں ایک
 دوسرے کے بہت قریب آجاتی ہیں، کیونکہ بعد کے فلاسفہ کو ہم یہ کہتے سنتے
 ہیں کہ عقل کا بلند ترین استعمال حقائق ابدی کے وجدان میں ہے، نہ کہ اس کی
 کسی دوسری فعلیت میں۔ جامی کا بیان ہے، کہ جنید ایرانی سچے اور زیادہ تر
 ایرانیوں ہی کے ہاتھوں میں صوفیت کے نظریات ترقی کرتے ہیں اور
 وحدت الوجود کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ عملاً بعد کی نوافلاطونیت میں
 لا اوریت اور وحدت الوجود دونوں موجود ہیں۔ لا اوریت علت اول کے
 متعلق ہے، جس کا علم نہیں ہو سکتا۔ یہ علت خدا ہے، جس سے عقل فعال ایک
 اصدار ہے۔ اس نظریے کو فلاسفہ اسماعیلیہ اور اس قسم کے دوسرے
 فرقوں نے ترقی دی ہے، لیکن صوفیہ کی تعلیم خدا کی طرف مرکوز ہے، جس کا
 علم ہو سکتا ہے، جس کو فلاسفہ عقل فعال یا کلمہ کہتے، اور یہ نشو و نما زیادہ تر
 وحدت الوجودی جہت میں ہوتا ہے۔ اس طرح سے جن نظریات کو ہمین بغدادی
 نے ترقی دے کر بیان کیا، ان کی ان کے مرید شبلی خراسانی نے (متوفی ۳۵۵ھ)
 جرأت کے ساتھ تبلیغ کی۔

حسین بن منصور، الملحاح (توفی ۳۹۹ھ) شبلی کے ہم درس تھے، اور ان کے یہاں تصوف بنایت ہی غیر راسخ العقیدہ عناصر کے ساتھ متقدم نظر آتا ہے۔ یہ سلسلہ جوسی تھے، اور ان کا قراسطہ سے قریبی تعلق تھا۔ غالباً یہ ان عقائد کے قائل تھے، جو عموماً علامت یا انتہا پسند شیعوں سے منسوب کیے جاتے ہیں مثلاً شائع طول وغیرہ، یہ انا الحق کہنے کی بنا پر بدعتی کی حیثیت سے قتل کر دیے گئے، کیونکہ اس طرح سے وہ خود کو خدا کہنے کے مدعی تھے۔ ان کے متعلق جو بیانات ملتے ہیں اس میں شدید اختلاف آ رہا ہے، قدیم ترمذی جو اس موضوع پر اہل سنت کے نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں، زیادہ تر ان کو مکار شعبہ باز کہتے ہیں جنہوں نے اپنی پرفریب کرامات سے چند مرید جمع کر لیے تھے، لیکن بعد کے صوفی مصنفین ان کو ولی اور شہید کہتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ ان کی تکلیف کا سبب یہ تھا، کہ انہوں نے روح اور حق تعالیٰ کے مابین اتحاد کا عظیم الشان راز فاش کر دیا تھا۔ نظریہ حلول یعنی خدا کا جسم انسانی اختیار کرنا غلات کے اہم مسائل میں سے تھا۔ علاج کے خیال کے بموجب انسان دراصل الوہیت کا حامل ہوتا ہے، کیونکہ خدا نے اسے اپنی مثال کے مطابق پیدا کیا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں ۲۲/۲ خدا فرشتوں کو آدم کو سجدہ کرنے کا حکم دیتا ہے۔ حلول میں جسے موجودہ زندگی میں توحید کا واقع ہونا قرار دیا جاتا ہے، خدا روح انسانی میں اسی طرح سے داخل ہوتا ہے، جس طرح کہ بدائش پر روح جسم میں داخل ہوتی ہے۔ یہ تعلیم قدیم قبل اسلامی ایرانی عقائد یعنی عقائد حلول اور فلوطنیت کے فلسفی نظریات عقل یا نفس نافذ یا روح کا مرکب ہے۔ اگرچہ صوفی مصنفین عام طور پر اس جزو کو جس کا نفس حیوانی بر عقل فاعل کے اصدار کی حیثیت سے اضافہ ہوتا ہے، اور جس کی طرف یہ آخر کار لوٹ جائے گا، اور متحد ہو جائے گا، عام طور پر روح ہی کہتے ہیں مگر میسگن کتاب الطواسین پیرس ۱۹۱۸ء یہ صوفیت میں مشرقی اور یونانی عناصر کے حلقہ ملط ہو جانے کی نہایت ہی دلچسپ مثال ہے، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تصوف کی نظری تعلیمات نے ایران اور ہندوستان سے جو کچھ بھی

۱۹۲ لیا ہو، لیکن انھیں اپنے تفسیری مفروضات نو فلاطینیت ہی سے ملتے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے بھی دیکھنا چاہیے کہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مطلق کی شخصیت میں صوفی اور اسماعیلی گروہ کے فلسفی ہم ہو جاتے ہیں۔

الویزید یا یازید بسطامی (متوفی ۳۰۸ھ) کی تعلیم بھی اس کے بہت مشابہ تھی۔ یہ بھی عیسیٰ النسل تھے۔ وحدت الوجودی عنصر کی بہت صراحت کے ساتھ تعریف کی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا بجز خدا ہے۔ وہ خود عرض لوح محفوظ و قلم کلمہ (یہ تمام تشاللات قرآن سے اخذ ہیں) ابراہیم موسیٰ عیسیٰ اور جبریل تھا۔ کیونکہ وہ سب لوگ جن کو وجود حقیقی حاصل ہوتا ہے خدا میں جذب ہو کر اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔

وحدت الوجودی نظریات اور نظریہ حلول صوفیا کی تعلیم میں اکثر آتے ہیں، لیکن یہ عام نہیں حقیقت یہ ہے کہ ہم صوفیا کی تعلیم کو صحیح طور پر تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے، بلکہ عام اصول اور میلانات کو بیان کر سکتے ہیں۔ صوفیا کا کوئی عقیدہ فرقہ نہیں ہے، بلکہ یہ محض تصوفی میلانات کے دلدادہ ہوتے ہیں، اور ملت اسلامی کے تمام شعبوں میں پھیلے ہوئے ہیں تیسری صدی ہجری میں یہ شیعوں میں سب سے زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ اور اس وجہ سے شیعہ نظریات صوفیت میں داخل ہو گئے ہیں، مگر وہ اس کا کوئی لازمی جزو نہیں ہیں، یہ ٹھیک یہی حالت عیسائیت میں ہے، جہاں تصوف انتہا پسند پراکٹیشنٹ فرقوں میں بھی ہے، اور کیتھولک کلیسا کی فکری جماعتوں میں بھی اور اس میں اہلبیاتی اختلافات کے باوجود بہت کچھ مشترک مواد پایا جاتا ہے۔ صرف یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ تصوف کی اس وقت تک کوئی بنیاد نہیں ہوتی جب تک کہ روح انسانی اور خدائے تعالیٰ کے مابین اس قسم کے علاقے فرض نہ کیے جائیں، جن کا نو فلاطینیت سے اشارہ ملتا ہے صحیح معنی

۱۹۵ میں عیسائی تصوف کی ابتدا مغرب میں اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک سوڈو وڈائی اوانائی سس کی تصانیف کا نویں صدی عیسوی میں لاطینی میں ترجمہ نہیں ہو جاتا اور اسلامی تصوف کی ابتدا اہلیات ارسطو کے ترجمے سے ہوتی ہے

دوسری طرف یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے، کہ تصوف سے عام طور پر بہیات نہایت شدت کے ساتھ متاثر ہوتی ہے۔ تصوف کا میلان مذہبی آزادی کی طرف ہے، اس لیے یہ شعوری یا غیر شعوری طور پر متبرہ عقائدی تعلیم اور نظریاتی الہیات اور فلسفے کے مخالف ہے۔

سلفی طور پر اسلامی تصوف بھی ایک فرقے کی حیثیت سے منظم ہو جاتا ہے۔ اکثر اوقات صوفیاء کے مختلف مدارج کا ذکر ہوتا ہے، لیکن یہ مدارج عہدوں کی صورت نہیں رکھتے جیسا کہ اسماعیلیہ یا اس قسم کی دوسری جماعتوں میں ہے بلکہ شخصی تقدس کے راستے میں تدریجی منزلوں کو نظر کر سکتے ہیں۔ اس قسم کی اصطلاحات محض خیالی ہیں اور شاید یہ کسی ذہن سے ماخوذ ہیں کیونکہ تصوف سب سے پہلے، اور سب سے زیادہ آزادانہ کے ساتھ بعض انتہائی شدید جماعتوں میں پھیلا تھا۔ طریقت کے ہندی کے لیے عام طور پر معمول یہ تھا اور اب بھی ہے کہ وہ خود کو کسی پتھر کا رو حافی میثیوا کی پتھری میں دے جو اس کے استاد کی حیثیت سے عمل کر رہا ہے، اور جسے سچ، ہر شے یا پیر کہتے ہیں۔

اکثر صورتوں میں اس شاگردی میں استاد کی مطلق کورانہ اطاعت کرنی ہوتی ہے، کیونکہ جو لوگ دنیاوی اغراض سے کنارہ کش ہونا چاہتے ہیں ان کے لیے شخصی خواہشوں اور میلانات کا ترک کرنا اور ان تمام باتوں سے محترز رہنا ضروری ہے، جو ذاتی ارادے سے منسوب کی جاسکتی ہیں مردوں کے کسی شہور پر کے گرد جمع ہو جانے سے درویشوں کی برادریوں کی بنیاد پڑی ہے، جو بعض اوقات دنیا داروں کی برادریوں کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ لوگ اپنے دنیاوی مشاغل میں مشغول رہتے ہیں اور وقتاً فوقتاً مذہبی اذکار و مشاغل کے لیے جمع ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات مستقل جماعتیں بن جاتی ہیں جو شیخ کی سخت نگرانی اور انتہائی اطاعت میں زندگی بسر کرتی ہیں۔ اس قسم کے مانقہای اداروں کے آثار دمشق میں تقریباً ۱۸۵۰ء میں ملتے ہیں اور خراسان میں تقریباً ۵۰ سال بعد۔ مگر اسلام کے موجودہ سلسلوں میں سے کوئی بھی اتنا قدیم نہیں ہے۔ ہم شیخ النون کا ذکر سنتے ہیں (متوفی ۱۲۹۹ھ) جن کا مزار جہدیں

ہے، اور جالونہ جماعت کے بانی ہیں، جو اب رفاعیہ کی صرف ایک شاخ ہے اور جماعتیں بھی ہیں جو آدمیہ، مسطامیہ، سقطیہ کے نام سے مشہور ہیں، اور جو اپنے کو ابراہیم بنی آدم، بایزید ساطی اور سری سقطی سے منسوب کرتی ہیں، لیکن جن کی حقیقی اصل شکوک ہے۔

چھٹی صدی ہجری میں ہم اپنے آپ کو زیادہ مستحکم بنیاد پر پاتے ہیں۔ رفاعیہ کے اس دعوے پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ان کے بانی ابو العباس احمد بن علی النخعی، علی ابن ابی عباس رفاعی (متوفی ۲۵۵ھ) ہیں یہ دجلہ و فرات کے منگم کے قریب ام عیدہ کے رہنے والے تھے اپنی زندگی میں انھوں نے مریدوں کی ایک بڑی جماعت جمع کر لی تھی جنہیں انھوں نے ۲۵۵ھ میں ایک باقاعدہ سلسلے کے اندر شریک کر دیا تھا۔ اس سلسلے کے ارکان جماعت کے اندر ایک شیخ کے ہاتھ رہتے تھے جس کی وہ بے چون و چرا اطاعت کرتے تھے لیکن اور سلسلوں کی طرح اس میں بھی دنیا دار ارادت مندوں کی ایک تعداد تھی۔ چونکہ ان کے کوئی اولاد نہیں تھی اس لیے ان کے انتقال کے بعد اس سلسلے کی صدارت ان کے بھائی کے خاندان میں منتقل ہوئی اس

۱۹۷

زمانے میں اس کی دو شاخیں ہیں (۱) الونہ جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے (۲) جموعی جو رسم و اساس سے قطعی رکھنے کی بنا پر زیادہ مشہور ہے، جس میں شیخ اپنے مریدوں کے جموں پر سے چلا کرتا تھا۔ مصر میں اس وقت جتنے سلسلے ہیں ان سب میں یہ سلسلہ اپنے ذکر کے جلسوں میں مجنونانہ مراسم کی جانب سب سے زیادہ مائل ہے۔ اس کے ارکان اپنے آپ کو اس موقع پر کاش ڈالتے ہیں، تیز سیخیں اور چاقو اپنے جسموں میں گھسا لیتے ہیں سانپوں وغیرہ کو نگل لیتے ہیں اور ذکر کے وقت خدا کا نام اتنی بار دہراتے ہیں کہ کھڑا یہ نیم مہم کراہ کی آواز بن کر رہ جاتی ہے۔ عموماً سیاہ عامرہ ان کا امتیازی لباس ہوتا ہے۔ قادریہ، عبد الغادر جیلانی (متوفی ۵۵۵ھ) کو اپنا بانی بتاتے ہیں۔ یہ جب ذکر کرتے ہیں، تو رفاعیہ کی طرح سے آگ کھالے و سائب نکلتے یا خود کو زخمی کرنے کی کوئی حرکت نہیں کرتے، بلکہ صرف خدا کا نام صاف طور پر

ادا کرتے ہیں، اور اس کے بعد ایک وقفہ ہو تا ہے۔ بتاؤ یہ کی بنیاد البتہ الفتحاحہ (متوفی ۱۰۵۰ھ) سے پڑی ہے، جن کا مزار زیریں مصر میں فلسطیہ کے مقام پر ہے۔ یہ ذکر سنجیدہ انداز میں کرتے ہیں۔ خدا کا نام بلند آواز سے دہرایا جاتا ہے اور اس میں آگ کھانے کاٹنے، سائب کھانے وغیرہ کی حکمتیں نہیں ہوتیں۔ مولویہ یار قصان و رایتوں کی ابتدا ایرانی صوفی شاعر جلال الدین رومی نے ڈالی ہے، جو مشہور نظم متوفی کے مصنف ہیں۔ سہروردیہ اپنی ابتدا مولانا شہاب الدین سہروردی سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ بغداد کے وحدت الوجودی صوفی تھے جنہیں ۱۰۵۸ھ میں صلاح الدین نے قتل کر دیا تھا۔

ان تمام سلسلوں میں سے ہر ایک میں تعلیم کے خاص نصاب نے کم و بیش رسمی صورت اختیار کر لی ہے، اور بعض اسے بڑے سائدہ گزرتے ہیں، جن کی تحریرات نے درسیات کی شکل اختیار کر لی ہے، اور اس طرح سے ان کے خیالات سے عام طور پر کل صوفیت متاثر ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ صوفیا کی تعلیم دراصل انتخابی ہوتی ہے، اور اس کو عام اصول اور میلانات کی شکل میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ ان میں مندرجہ ذیل سب سے عام معلوم ہوتے ہیں۔

(۱) صرف خدا ہی کا وجود ہے، اور صرف خدا ہی حقیقت ہے، اس کے علاوہ باقی تمام چیزیں دھوکا ہیں۔ توحید باری تعالیٰ کے نظریے کی یہ تصوفی تعبیر ہے۔ صحیح معنی میں خدا کے یہاں عقل فعال کے معنی ہیں یعنی خدا کا اظہار جو خود ناقابل علم ہے۔ لیکن صوفی اس فلسفی امتیاز کو واضح نہیں کرتا، یا دیدہ و دانستہ منظر خدا کو خدا کہتا ہے۔ لیکن انسان میں ایک نفس ناقص ہے، جس سے خدا کو وہی نسبت ہے، جو عکس کو اس شے سے ہوتی ہے، جس کا یہ عکس ہوتی ہے، اور یہ حقیقت الہی تک پہنچنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ چونکہ خدا کے علاوہ جو کچھ ہے، وہ محض دھوکا ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ خدا کا علم جو حقیقت ہے، مخلوق اشیاء کے واسطے سے حاصل نہیں ہو سکتا، اور اس طرح سے صوفیاء فطرتوں کی طرح سے نفس ناقصہ کے ذریعہ خدا کو

دلائل کی نسبت زیادہ اہمیت دینے لگے اور اس طرح سے راست امتحان کو اس شے پر فضیلت دینے لگے، جسے معمولاً عقل کہا جاتا ہے۔ یہ باتیں تصوف کی تمام اشکال میں مشترک ہیں اور ان کا نتیجہ یہ ہے کہ وجد یا اسی قسم کے روحانی تجربے کو سابقہ وحی کی اس تدوین پر ترجیح دی جاتی ہے جو قرآن میں مذکور ہے۔ مسئلہ حال یا مقام کو دونوں مصری نے بیان کیا تھا اور اس سے فنا یعنی اس دنیا کی اشیاء سے بے حسی مترشح ہوتی ہے، اور بالآخر بقا جو ذات باری کے اندر ہے۔ بالعموم اس قسم کے تجربے سے حس باطل ہو جاتی ہے، اگرچہ یہ صورت ہمیشہ نہیں ہوتی اور صوفیاء کے ایسے بہت سے قصے ہیں، جن میں یہ بتایا گیا ہے، کہ وہ مارپٹ یا زخم کو بالکل محسوس نہیں کر سکتے، اور یہ بات قصے ہی کی حد تک محدود نہیں ہے کیونکہ اس زمانے میں بھی درویش انتہائی تکالیف کو کامل خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کرتے ہیں، اور اس کی وجہ غالباً ایسے نفسیاتی قوانین ہیں جنہیں اچھی طرح سے سمجھا نہیں گیا ہے، اور رفاہی اور دوسرے سلسلوں کے درویش جو مشقیں کرتے ہیں، اس میں بھی یہی تصور مضمر ہوتا ہے۔ ذکر کے نام سے جو مشق مشہور ہے، اور جو قرآن ۳۳، ۴۴ کے اس حکم کے مطابق ہے کہ خدا کو اکثر یاد کیا کرو، حالت وجد کی طرف ترقی کرنے کی ایک کوشش ہوتی ہے۔ شاید صوفیاء کے اثر ہی کے ذریعے سے ہم دیکھتے ہیں، کہ فلسفہ اس علم کو ترجیح دینے لگا ہے جو ذاتی وجدان سے حاصل ہوتا ہے، اور بلاشبہ بعد کے فلاسفہ اسی قسم کے اثر سے وجد کو راست فہم حقیقت کا وسیلہ سمجھنے لگے ہیں۔

(۲) صوفیاء کا نظریہ باری تعالیٰ یعنی یہ کہ صرف وہی حقیقت ہے براہ راست صرف پیدائش ہی کو نہیں بلکہ سلبیہ و شر کو بھی متاثر کرتا ہے۔ جس طرح سے ایک شے کا علم صرف اس کی ضد سے ہو سکتا ہے، مثلاً روشنی کا تاریکی سے صحت کا بیماری سے، وجود کا عدم سے، اسی طرح سے انسان کو خدا کا علم صرف حقیقت اور عدم حقیقت کے تقابل سے ہو سکتا ہے، اور ان دونوں ضدوں کی آمیزش سے عالم مظاہر پیدا ہوتا ہے، جس میں روشنی کا علم تاریکی کے پائین سے ہوتا ہے اور خود تاریکی

صرف روشنی کا عدم ہوتی ہے، یا جس طرح سے وجود علت اول کے تدیر کی صدور کا نتیجہ ہوتا ہے، اور جو ہر صدور میں کمزور تر یا کم حقیقی بن جاتا ہے اور جیسے جیسے حقیقت سے بید تر ہوتا جاتا ہے، یہ کم حقیقی بننے کے ساتھ ساتھ زیادہ قابل ادراک ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح سے شرح حقیقت کے اخلاقی حق کا انکار محض ہے، جدید ترین اصدار میں غیر حقیقی پائین معلوم ہوتا ہے، جو علت اول سے عالم مظاہر میں اصدار کے اغلال کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس لیے شرح حقیقی نہیں ہے، یہ محض نتیجہ ہے حقیقت اور عدم حقیقت کے اغلاط کا اور لازمی نتیجہ ہے۔ درحقیقت یہ بات اس نظریے کے اندر مضمر تھی، کہ خدا کے علاوہ اور تمام چیزیں غیر حقیقی ہیں۔

(۳) روح کا مقصد خدا سے متحد ہونا ہے۔ اس نظریے کو حید کو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں شروع ہی میں اسلامی تصوفی الہیات میں بیان کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر نکلسن کی رائے ہے، کہ صوفیا کا انفرادی ذات کے وجود و عدم میں فنا ہو جانے کا تصور یقیناً ہندی الاصل ہے۔ اس کے پہلے بڑے شارح ایرانی صوفی بایزید بسطامی تھے، جنہوں نے ممکن ہے اس کو اپنے شیخ ابو علی سندھی سے حاصل کیا ہو (نکلسن صوفیائے اسلام صفحہ ۷۱)۔ لیکن یہ ایک ایسے نظریے کے پیش کرنے کا صرف جزئی طریقہ ہے، جس کا حلقہ بہت زیادہ وسیع ہے اور کل تصوفی تعلیم میں موجود ہے جس میں فو ظا طو نہ بھی داخل ہیں۔ بلند ترین معنی میں یہ اخلاقیات صوفیا کی بنیاد ہے، کیونکہ خیر کبریٰ کی اس طرح سے تعریف کی جاتی ہے کہ یہ انفرادی روح کے خدا کے ساتھ مواصل ہونے پر مشتمل ہے۔ اور وہ تمام باتیں جو اس مقصد میں مزامم ہوتی ہیں، شریں اور یہ بات عیسائی تصوف اور تصوف کی باقی تمام اقسام پر بھی یکساں صادق آتی ہے۔ ہم قطعی طور پر یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ وحدتی حالت کا فلسفہ یہ فو ظا طو نیت یا بد مذہب یا ناسطیت سے ماخوذ ہے، کیونکہ یہ سب کی مشترکہ ملکیت ہے، اور خدا کی ماہیت اور روح انسانی کی نوعیت کے تصوفی مقدمات کا قدرتی نتیجہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس نظریے کے بعض اجزا سے ہندی جزئیات کا اظہار ہوتا ہو، لیکن تصوفی نظریہ آرائی کے تمام باقی حصوں کی طرح سے اس میں بھی ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ الہیاتی نظام تیار کرنے کے لیے تعمیری نظریہ

لو ظالموں نے استعمال کیا گیا ہے۔ تصوف میں بھی یونانی ذہن نے مفروضات کی تحلیل و تعمیر میں اپنا اثر کیا ہے۔

ابتدا ہی سے روح کی فوج الہی سے متحد ہونے کی خواہش کو ایسے الفاظ میں بیان کیا جائے لگا تھا، جو انسانِ عاشق و محبت سے لیے گئے تھے کسی قدر مائل کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ جزو قطعاً مشرقی ہے، اگرچہ یہ ایسی خواہش کے ظاہر کرنے کا صرف ایک وسیلہ تھا، جو تصوف کی تمام اقسام سے مخصوص ہے۔ بعد کے زمانے میں ہم یہ بھی عیسائی تصوف میں بھی دیکھتے ہیں، اگرچہ وہاں یہ بہت زیادہ دبی ہوئی ہے اور حقیقی خلافتِ مائل کوئی اگر ہے، تو اس کا دیکھنا آسان نہیں۔ شاید روح کی آرزو کے ظاہر کرنے کے ذریعے کی حیثیت سے جس کی بنا پر ہے کہ یہ چترِ عقلی طور پر پیدا ہوئی ہے صوفیاء کی تعلیم کو مخالفت کے بغیر ترقی نہیں ہوئی، اور مخالفت زیادہ تر تین وجوہ سے ہوئی (۱) صوفی ہر وقت کی نماز کے حامی تھے جس کی صورت یہ تھی ۲۰۲ کہ وہ مسلسل خاموشی کے ساتھ خدا کے حضور میں رہیں اور اس وجہ سے درجہ وقتہ مقررہ نماز کے نظر انداز کرنے پر مائل تھے، جو اسلام میں فرائض میں سے ہے۔ اور اس کے امتیازی نشانات میں سے شمار ہوتی ہے۔ بالآخر ہو گیا یہ کہنے لگے کہ یہ مقررہ عبادت عام لوگوں کے لیے ہے، جنہوں نے عمیق تر روحانی علم میں کوئی ترقی نہیں کی، لیکن پختہ تر لوگ اس کو نظر انداز کر سکتے ہیں، اور یہ نتیجہ اس کے بہت مشابہ ہے، جس تک فلاسفہ پہنچے تھے (۲) انہوں نے اذکار کو رواج دیا، جو خدا کے نام کے مسلسل دہرانے پر مشتمل تھے، اور عبادت کی یہ صورت اسلام میں قدیم تر زمانے میں بالکل مفقود تھی، اور لہذا یہ ایک بدعتِ مستحکم (۳) ان میں سے اکثر نے توکل کو اپنا وسیلہ بنا لیا تھا، اور ہر قسم کی محنت یا تجارت سے گریز کرتے تھے، بیماری میں طبی امداد سے انکار کرتے تھے، اور مومنین کی خیرات پر بسر اوقات کرتے تھے۔ یہ تمام باتیں بدعت تھیں اور اس وجہ سے ان کی قطعی طور پر مخالفت کی گئی، جس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی، کہ یہ روایتی اسلام کے سنجیدہ بچے کے خلاف تھیں، جو ہمیشہ سے مشرقی تصوف کو شبہہ کی نظر سے دیکھتا رہا ہے۔ سب سے سخت اعتراض یہ تھا کہ یہ حقیقت

قرآن کے مذہب کو غیر ضروری بنا دیتا ہے، اور یہ بات اگر صراحتہ نہیں کہی جاتی، تو اس میں مضمر ضرور ہے۔ اس لئے خدا کا بالکل نیا تصور اور مذہبی قدر و قیمت کا نیا معیار رائج کیا ہے۔ اگر صوفی تصورات کا غلبہ ہو جائے تو مذہب اسلام کی عبادات زیادہ سے زیادہ ان لوگوں کے بے زیاں دستوروں کی حیثیت سے قابل برداشت رہ جائیں گی، جنہیں حقیقی مذہب کا علم نہیں ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو فلسفی اصول ان نو غلاموں اور غلامیوں کے کتابوں سے رائج ہو گئے تھے، جو اس وقت عام طور پر لوگوں میں رائج تھیں وہ اس حد تک با اثر تھے، اور انہیں قرآن کے مطابق خیال کیا جاتا تھا، کہ صوفیت جس حد تک کہ یہ نو غلامیت تھی اسلام کے مخالف نہیں معلوم ہوئی تھی بلکہ اس کے رواجی اعمال و عبادات کے مخالف تھی۔

۲۰۳

اس کے باوجود صوفیت کو عموماً بدعت خیال کیا جاتا تھا، نہ صرف ان نئی نئی باتوں کی وجہ سے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، بلکہ اس وجہ سے بھی کہ اس کے شدید تر حامیوں کے نظریوں اور غالی نشیوں کے نظریوں میں قریبی تعلق تھا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات نہایت ہی اہم ہے، کہ اس نے زیادہ تر ان عناصر میں ترقی کی جو سب سے زیادہ فلسفہ کی جانب متوجہ تھے اور اب تک زرتشتی اور مزدکی تصورات سے وابستہ تھے اس میں شک نہیں کہ صوفیت کی بدنامی زیادہ تر اس کی خراب صحبت کا نتیجہ تھی۔ غزالی کے زمانے سے پہلے (متوفی ۵۰۵ھ) صوفیت کو راسخ العقیدہ اسلام میں جگہ حاصل نہیں ہو سکی۔ غزالی کم عمری ہی میں یتیم ہو گئے تھے اور انہیں ایک صوفی دوست نے تعلیم دلوائی تھی، اور اشعری بن جانے کے بعد، اور اس حیثیت سے نظامیہ بغداد کی صدارت کرتے وقت انہوں نے خود کو روحانی مشکلات میں مبتلا پایا، اور گیارہ سال گوشہ نشینی اور ریاضت میں بسر کئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب وہ معلم کی حیثیت میں واپس آئے تو ان کی تہنیر برتھوف کا نہایت ہی گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا۔ علامہ ان اصول کی طرف لوٹ آئے تھے جن کی انہیں ابتدائی عمر میں تعلیم دی گئی تھی۔ چنانچہ غزالی کا مذہب

اسلامی علم کلام میں اثر غالب ہو گیا، اس لیے صوفیت کی ایک معتدل اور راسخ العقیدہ شکل سنی اہلیات میں داخل ہو گئی، اور اس وقت سے اپنی جگہ پر قائم ہے۔ ۲۰۴
اس کے ساتھ ہی غزالی نے تصوف کو مکمل شکل دے دی، اور اس میں ایسی اصطلاحات داخل کر دیں، یا ان کی حمایت کی، جو فلاسینوس سے اخذ تھیں۔
اس قسم کی صوفیت ایسی اسلامی تصوفی اہلیات ہے، جسے شیعہ زوائد سے پاک و صاف کر دیا گیا ہے۔ اہل سنت و الجماعت میں معتدل صوفیت کا یہ رون و عین صدی ہجری میں ہوا۔

۱۱ویں صدی میں صوفیت اسپین میں پہنچی ہے لیکن یہاں یہ اہل سنت کے واسطے سے پہنچی تھی اور اس لیے ایشیائی تصوف سے مختلف ہے۔ پہلے اندلسی صوفی محمد الدین ابن عربی (متوفی ۵۴۱ھ) معلوم ہوتے ہیں۔ انہوں نے دنیا کا سفر کیا تھا، اور دمشق میں انتقال کیا۔ یہ ابن حزم کے پیرو تھے جو حیا کہہ کر آئندہ چل کر معلوم ہو گا، ایسے فقی نظام کی نمائندگی کرتے ہیں، جو ابن جنبل کے نظام سے بھی زیادہ انتہا پسند ہے۔ خود اسپین میں مشہور صوفی عبدالحق ابن عسین (متوفی ۶۷۱ھ) تھے جن سے ہسپانوی صوفیت کی مخصوص روش کا اظہار ہوتا ہے، اور جو فلسفی بھی تھے، کیونکہ ہسپانوی صوفیت دراصل نظری تھی، موحدی دور کے دوسرے فلسفہ کی طرح سے وہ بظاہر ظاہر یہ میں سے تھے جو اہل سنت کی صوفیت سے زیادہ تنگ خیال جماعت تھی۔

سائزین صدی ہجری میں جلال الدین رومی (متوفی ۷۶۱ھ) بھی گزے جن پر علم صوفیت کے مجدد زریں کی انتہا ہوتی ہے۔ یہ اگرچہ ایرانی تھے مگر کچھ سنی۔ یہ بلخ کے رہے۔ اگلے تھے مکران کے والد اس شہر کے چھوٹے اور مغرب کی طرف نقل مکان کرنے پر مجبور ہوئے۔ بالآخر انہوں نے تونس میں سکونت اختیار کر لی، جہاں بران کا انتقال ہو گیا۔ جلال الدین کو ان کے والد نے تعلیم دی تھی اور ان کے انتقال کے بعد انہوں نے حلب اور دمشق میں مزید تعلیم حاصل کی، جہاں پر وہ بران الدین قرمدی کے زیر اثر آئے، جو ان کے والد کے شاگردوں میں سے تھے، اور جنہوں نے صوفی نظریات میں ان کی تربیت

کو جاری رکھا۔ اس استاد کی وفات کے بعد ان کی ملاقات شمس تبریز سے ہوئی۔ یہ عجیب و غریب آدمی تھے، مگر ولی اللہ تھے۔ ان کی روحانی قوت تو بہت بڑی ہوئی تھی، مگر ناخاندہ تھے۔ انہوں نے اپنے زمانے پر اپنے شدید روحانی جوش اور اپنے کردار و سیرت کی عجیب و غریب خامی کا غیر معمولی اثر چھوڑا شمس تبریز کے انتقال کے بعد جلال الدین نے اپنی شہرہ آفاق صوفیانہ نظم ثنوی کا آغاز کیا۔ اس کتاب کو ترکی مالک میں غیر معمولی شہرت اور احترام حاصل ہے۔ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جلال الدین نے وریشوں کے ایک سلسلے کی بنیاد لی جو مولویہ کے نام سے مشہور ہیں اور جنہیں اہل یورپ رقصاں وریش کہتے ہیں۔

تصوفی نظریات کا پورا دور ذوالنوں سے شروع ہوتا ہے اور جلال الدین پر ختم ہوتا ہے۔ بعد کے مصنفین ان کی تعلیم کو نئی دینی صورت میں صرف دہرا دیتے ہیں۔ پنہونے کے طور پر چند مثالیں پیش کر دینا کافی ہے۔ آٹھویں صدی ہجری میں ایک شخص عبدالرزاق (متوفی ۳۲۰ھ) وحدت الوجودی صوفی گزرے ہیں، جنہوں نے محی الدین ابن عربی پر ایک شرح لکھی ہے، اور ان کی تعلیم کی حمایت کی ہے۔ وہ نظریہ اختیار کئے اس بنا پر خامی تھے کہ روح انسانی کا صدور خدا ئے تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، اور اس لیے یہ خدائی خصوصیات سے بہرہ ور ہے۔ ان کے نزدیک یہ عالم بہترین ممکنہ عالم ہے۔ حالات میں فرق ضرور ہے، اور مدلل یہ ہے کہ ان کو تسلیم کر لیا جائے اور اشیا کو ان کے ماحول کے مطابق بنایا جائے۔ بالآخر تمام اشیا نابود ہو کر خدا میں اتر کر جذب ہو جائیں گی، کیونکہ صرف وہی حقیقت ہے۔ انسان تین قسم کے ہوتے ہیں پہلی قسم دنیا داروں کی ہے، جن کی زندگی ذات کی طرف مرکوز ہوتی ہے، اور جو مذہب سے بے پردا ہوتے ہیں۔ دوسری قسم میں صاحب عقل لوگ داخل ہیں، جو خدا کو اس کے خارجی صفات اور انہارات سے عقلاً دریافت کرتے ہیں، تیسری قسم میں روحانی لوگ داخل ہیں، جو خدا کا وجدانی طور پر ادراک کرتے ہیں۔

اگرچہ صوفیت نے اسلامی زندگی میں ایک مسلمہ حیثیت اختیار کر لی لیکن ایسا بلا مخالفت کے نہیں ہوا ہے۔ سربراہان و مخالفین میں جناب مصلح ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸ھ) داخل ہیں جو انتہا پسند مگر مقبول عام الہیات کی نمایندگی کرتے ہیں ابن تیمیہ مذہب فقہ میں سے کسی ایک کی رسمی پابندی کی مخالفت کرتے ہیں ان کے نزدیک اجلہ کو کوئی اہمیت حاصل نہیں رہو اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اتحاد پر مبنی ہو۔ وہ اشعری اور غزالی کی مدرسہ الہیات کی تردید کرتے ہیں اور صفات الہی کی ان اصول پر تعریف کرتے ہیں جن کو ابن حزم نے قائم کیا تھا۔ اس زمانے میں صوفی الفکر الشیعی قاہرہ میں ممتاز تھے۔ ان کو ابن تیمیہ نے ایک خط لکھا جس میں صوفیاء کے نظریہ اتحاد کو بدعت قرار دیا۔ اس سے اسلام کی دو مخالف قوتوں کے مابین یعنی روایتی اہل سنت اور صوفیاء میں تقسیمہ پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے ابن تیمیہ کو زود و کوب اور قید و بند کے مصائب میں مبتلا ہونا پڑا۔ اپنی زندگی کے آخر زمانے میں یعنی ۷۲۸ھ میں ابن تیمیہ نے غنوی دیا کہ اولیاء کے مزاروں کا احترام جن میں خود بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا روضہ شریف بھی داخل ہے، ناجائز ہے اور اسی طرح سے طالب امداد ہونا بھی درست نہیں۔ اس بارے میں وہ اٹھارویں صدی عیسوی کی واپائی اصلاح کے پیشرو تھے۔ ایسے سوداے موجود ہیں جن میں عبدالوہاب نے ابن تیمیہ کی تصانیف کو اپنے قلم سے لکھا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عبدالوہاب نے اس مصلح کی تصانیف کا بہ نظر فائر مطالعہ کیا تھا اور وہ ان کے تمام نظریات کو نقل کرتا ہے

الشرانی ساکن قاہرہ (متوفی ۷۲۸ھ) آخری زمانے کے سنی صوفیہ کا نمونہ ہیں۔ وہ عام طور پر ابن عربی کے متبع ہیں، مگر ان کی وحدت الوجود کے قائل نہیں۔ ان کی تصانیف بلند تر فکر اور ادنیٰ درجے کے ادہام کا عجیب و غریب نمونہ ہیں۔ ان کی زندگی جنات اور دوسرے فوق فطری دجروں کی طوافوں سے بھرپور ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حقیقت تک عقل کے ذریعے سے نہیں پہنچ سکتے بلکہ اس تک صرف وجد و حال کے نظاروں کے ذریعے سے رسائی ہو سکتی

ہے۔ ولی وہ شخص ہے، جسے وہب الہام، یا ذات روحی کا راست فہم ملتا ہے لیکن یہ رحمت وحی سے مختلف ہوتی ہے، جو انہما کو عطا ہوتی ہے، اور وحی کے لیے وحی نبوی کے تابع ہونا ضروری ہے۔ تمام اولیاء دراصل قطب کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن قطب صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرتبے میں کم ہوتا ہے لیکن درویش جو طریقہ بھی اختیار کرے خدا کی طرف سے اس کی رہبری ہوتی ہے۔ خود شعرانی جنید کے طریقے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اہل شریعت کا اختلاف آراء لوگوں کی مختلف ضروریات کے مطابق ہے۔ الشعرانی درویشوں کے ایک سلسلے کے بانی ہیں جو سلسلہ بدادیہ کی ایک شاخ ہے۔ ان کی تحریرات کا دور جدید کے اسلام پر بہت اثر پڑا ہے اور یہ ان لوگوں کے لیے ایک ضابطہ عمل قائم کرتی ہیں جو جدید صوفی اصلاح کے حامی ہیں۔



باب (۸)

راسخ العقیدہ مدرسیت

اسلام میں راسخ العقیدہ مدرسیت یا علم کلام کی تحریک ایسے نشو و نما کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، جو چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (گیارہویں اور بارہویں صدی عیسوی) میں پھیلا ہوا ہے، اور اس کے تین طبقے ہیں، یعنی اشعری باقلانی اور غزالی۔ اس قسم کا نشو و نما دراصل اسلام کی داخلی تاریخ اور اسلامی الہیات کے ارتقا سے متعلق ہے، لیکن اس کا عربی فکر کے لاطینی عیسویت کی طرف منتقل ہونے میں بھی دو طرح سے اثر ہوا ہے۔ (۱) ایک تو راست اثر ہوا ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ غزالی کو اس زمانے میں سب سے بڑی عربی سند سمجھا جاتا تھا جب لاطینیوں نے شارحین ارسطو کا مطالعہ کرنا شروع کیا، اور ان کی تعلیم سے سینٹ تھامس اکوئینس اور دوسرے مدرسین مصنفین اقتباس کرتے ہیں۔ (۲) دوسرے اس کا اثر بالواسطہ ہوا کیونکہ ابن رشد کے کام کا بیشتر حصہ غزالی کے متبعین کے خلاف بحث کی صورت رکھتا ہے مثلاً ابن رشد کی کتاب تہافت المتہافت

۲۰۹ غزالی کی کتاب تھا فلاسفہ کی تردید ہے۔ اس نے غزالی کی حیثیت اور تعلیم اور ان اثرات کے متعلق کچھ نہ کچھ مطالعہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جس نے ان کے کام کے لیے راستہ تیار کیا۔ راسخ العقیدہ مدرسیت یا علم کلام جیسی تحریک کا عالم وجود میں آنا ناگزیر تھا تیسری صدی ہجری کی صورت حال کا برداشت کرنا ناممکن ہو گیا تھا۔ راسخ العقیدہ مسلمان شدت کے ساتھ حدیث پر کاربند تھا اور بدعت کے تسلیم کرنے سے قطعاً انکار کرتا تھا۔ یہ صورت اس حالت کا رد عمل تھی جو اس کے فلاطون اور ارسطو کے الہامی اساتذہ تسلیم کرنے سے پیدا ہو گئی تھی کیونکہ معتزلہ کی بعد کی غلطیوں سے یہ ظاہر ہوا کہ کس قدر خطرناک نتائج وہ لوگ اخذ کر سکتے ہیں جو یونانی اثر کے تحت آتے ہیں، اور جتنی صحت کے ساتھ یونانی فلاسفہ کا مطالعہ کیا گیا، اتنی ہی بدتر قسم کی بدعات ان سے جمع ہوتی گئیں۔ راسخ العقیدہ فکر نے خود کو ایک طرف نو معتزلہ اور فلاسفہ سے اور دوسری طرف شیعوں، اور حوفا سے احتیاط کے ساتھ الگ رکھا تھا، اور خود کو قرآن کی تفسیر بہت اور شریعت کے مطالعہ کا یا بند رکھا تھا جس میں بغداد میں ابن حنبل کا انقلاب، پیچھے اثر اس زمانے میں غالب تھا تیسری صدی ہجری کا پورا زمانہ اہل سنت کے رد عمل کا زمانہ تھا، اور جو زیادہ تر اماموں کی اس بدعت کو شش کا نتیجہ تھا، جو اس نے اپنی رعایا پر عقلیت کے عائد کرنے کے لئے کی تھی غزالی اپنی کتاب اعتزافات میں ہیں بتاتے ہیں، کہ مخلص مسلمان تمام علوم قطعیہ کو خطرناک سمجھ کر روک رہے ہیں، اور اس لیے انہوں نے کسوف و خسوف کے متعلق ملکی نظریات کو رد کر دیا تھا۔ ہر قسم کی نظریہ آرائی پر ایک قہر عاید تھی کیونکہ یہ عقائد یا اعمال میں بدعت کی طرف لے جاتی تھی الہامی تعلیم کے ثابت کرنے کے لیے یونانی فلسفے کے طریقے استعمال کرنا اتنا ہی راسخ العقیدہ کے خلاف تھا، جتنا کہ اس پر مستترض ہونا، کیونکہ روایتی عمل کے لحاظ سے دونوں ہیں بدعت تھیں۔ روحانی امور کے متعلق پھر ان امور کے جو قرآن اور حدیث میں مذکور ہیں کوئی علم نہیں، اور استدلال کے ذریعے بھی اس سے کچھ اخذ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ خود منطق بھی یونانی بدعت ہے، کم از کم اس وقت جب اسے اہلیات میں

استعمال کیا جاتا ہے۔ صرف انہیں باتوں کا علم ہے جن کو حقیقتہً بیان کیا گیا ہے اور بیان کی کوئی تشریح جائز نہیں۔ چنانچہ جب احمد بن حنبل پر باتوں کے دہریوں نے جمع کی، تو انہوں نے صرف قرآن یا حدیث کے الفاظ نقل کر کے جواب دیا اور ان بیانات سے کسی قسم کا نتیجہ اخذ کرنے سے انکار کر دیا، اور نہ ان نتائج کو تسلیم کیا، جو ان سے اخذ کیے گئے تھے۔ جب ان سے استدلال کرنے کو کہا جاتا تو وہ خاموش رہتے اور یہ عذر کر دیتے کہ مذہبی عقیدے کے متعلق خود اس قسم کی جملہ بھی بدعت ہے۔

بہ صورت حال ان لوگوں کے لیے بشکل اطمینان بخش تھی جنہیں دہانی و ایت کی میراث کا کچھ بھی حصہ ملا تھا، اور آخر کار یہ بالکل ناممکن ہو گئی۔ ایک عضوی جسم جو خود کو اپنے ماحول کے مطابق نہ کر سکے اس کا زوال یقینی ہے۔ مملکت اسلامی میں ان حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے جو اس کے شام اور ایران میں داخل ہونے سے پیدا ہو گئے تھے کافی طاقت تھی اور اب خود کو اس نئے فکر کے مطابق کرتے کا وقت آگیا تھا، جو اس پر حملہ آور ہو رہا تھا۔ یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ کندی اور فارابی سے مسلمان تھے اور انہیں اس امر کے متعلق کوئی شبہ نہ تھا کہ ان کی تحقیقات بدعتی نتائج کی طرف لے جا رہی ہے اور یہی حال ابتدائی متذلل کا بھی تھا۔ لیکن نتائج نے اہل سنت کی اس شہرہ روم کی تائید کی جو وہ کلام کی طرف سے رکھتے تھے۔ اب تیسری صدی عری کے ختم پر ابسے علم کلام کے دریافت ۲۱۱ کرنے کی کوشش کی گئی، جو اہل سنت کے عقاید کے مطابق ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس تحریک کی ابتدا معتزلہ نے کی جن میں سے ایک طبقے نے جو نسبتہً قدامت پرست تھا، اہل سنت کے نقطہ نظر کی طرف لوٹ جانے کی کوشش کی، اور انہوں نے علم کلام کو الہیات میں ان یعنی متذلل کے خلاف جو اس وقت رائج تھے، روایتی اعتقادات کی حمایت میں استعمال کیا کسی قدر بعد کے استعمال کے مطابق ہم علم کلام کی اس اصطلاح کو اہل سنت کی فاسفیانہ الہیات کے لیے استعمال کر سکتے ہیں، یعنی وہ الہیات جس میں فلسفے کے طریقے

استعمال ہوتے ہیں لیکن اصل مواد وحی اور الہام سے ماخوذ ہوتا ہے، اور اس طرح سے یہ ایسی الہیات ہے جو لائق عالم عیسوی کی مدرسہ الہیات کے بالکل مماثل ہے۔

ہم نے اس تحریک کی پہلی منزل کا نمایندہ ہونے کی حیثیت سے اشعری کے نمایندہ ہونے کا ذکر کیا ہے لیکن ان کے ہمعصر ماتریدی عرفی اور لٹھاوی مصری کا بھی اسی طرح سے نام لیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے لٹھاوی بالکل بجا دے گئے ہیں عرصے تک اشعریہ اور ماتریدیہ کلام میں اہل سنت کے وہ مخالف مذہب رہے ہیں۔ ماتریدی کا نظام اب بھی کسی حد تک ترکی مسلمانوں میں رائج ہے، لیکن اشعری کا نظام سب سے زیادہ مقبول عام ہے۔ علمائے الہیات ان دونوں میں تیرہ نقاط اختلاف بتاتے ہیں۔

اشعری ^{۱۲} یا ^{۱۳} میں بصرے میں پیدا ہوئے اور ^{۱۴} یا ^{۱۵} میں بغداد میں وفات پائی۔ ابتدائے عقیدہ معتزلہ کے متبع تھے لیکن ^{۱۶} میں انہوں نے ایک مجمع کے روز اس جماعت کے خیالات سے تائب ہو جانے کا اعلان کیا، اور بچے سنی ہو گئے۔ بصرے کی جامع مسجد کے منبر انہوں نے کہا ”جو لوگ مجھے جانتے ہیں وہ جانتے ہیں میں کون ہوں، اور جو نہیں جانتے ان کو میں بتائے دیتا ہوں کہ میں علی بن اسماعیل الاشعری ہوں، اور میں قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ انسانوں کو خدا کا دیدار نہ ہوگا اور یہ کہ ہم اپنے اعمال بد کے خود ہی باعث ہوتے ہیں، لیکن اب میں حقیقت کی طرف لوٹ چکا ہوں۔ میں ان خیالات سے توبہ کرتا ہوں، اور معتزلہ کی تردید کرنے اور ان کی سفہیت اور وناہت کے ظاہر کرنے کا بیڑا اٹھاتا ہوں“ (ابن خلکان۔ ۲۔ ^{۱۷})۔ اس سے یہ معلوم ہوگا کہ اس زمانے میں معتزلہ سے جو عقاید مخصوص تھے، وہ یہ تھے (۱) قرآن مخلوق ہے (۲) رویت ہاری تعالیٰ کے امکان سے انکار (۳) اختیار۔

اس تبدیلی کے بعد الاشعری نے معتزلہ کے رو میں ایک کتاب لکھی جس کا نام کتاب الشرح والتفسیر ہے۔ اس کے علاوہ وہ حسب ذیل مذہبی

کتا بول کے مصنف تھے (۱) مع (۲) موجز (۳) ایضاح البرہان (۴) تبیین۔ لیکن ان کی حقیقی اہمیت راسخ العقیدہ مدرسہ کے ایک مذہب کے بانی ہونے کی بنا پر ہے جسے بعد کو باقلانی نے پوری طرح سے مکمل کیا اور جو رشتہ دنیا کے اسلام میں پھیل گیا، اگرچہ اس کی ایک طرف تو فلاسفہ نے شدت سے مخالفت کی جنہوں نے اس کی تعلیم میں ایسے روایتی اعتقادات کو راجح پاتے ہوئے دیکھا جو اسطرحا ایسی تعلیم کو محدود و مقید کرتے تھے، اور دوسری طرف انتہا پسند اہل سنت نے بھی اس کی مخالفت کی جو مذہبی مباحث میں فلسفیانہ طریقے کے استعمال کو ناپسند کرتے تھے۔ مذہب کی تشریح اور حکایت میں فلسفے کے اس استعمال کو علم کلام کے نام سے موسوم کیا گیا اور جو لوگ اس کو استعمال کرتے تھے ان کو متکلمین کہا گیا۔

۲۱۳

اسلامی الہیات کے قدیم مسائل مثلاً ابدیت قرآن اختیار وغیرہ سے بحث کرتے ہوئے اشعر یہ ضرور مذہبی تعلیم کو محمول انداز میں بیان کرتے ہیں، جو ساتھ ہی راسخ العقیدگی کے اصل مطالبات کی حفاظت بھی کرتی ہے، (۱) قرآن کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ خدا کے اندر تو ابدی تھا لیکن الفاظ اور جملوں میں اس کا ادا ہونا زمانے میں ہوا ہے، اور مخلوق ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ الفاظ اور جملوں میں قرآن کا انہار بنی صلی اللہ علیہ وسلم پر مبنی نہیں، جن پر یہ نازل ہوا تھا بلکہ یہ بھی خدا ہی کے ہیں اس طرح سے وحی لفظی کے عقیدے کا پوری شدت کے ساتھ دعویٰ کیا گیا۔ اور نہ قرآن بروقت وحی پیدا کیا گیا ہے۔ بلکہ یہ تو قرن پہلے اس وقت مخلوق ہوا ہے، جب یہ پہلے پہل ملائکہ اور برگزیدہ ہستیوں کو بتایا گیا تھا، اور بعد کو جبریل اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر کیا گیا تھا۔ یہ عقیدہ سوچو وہ زمانے میں اہل سنت کا ہے، اور اس سے عیسائیوں اور زمانہ حال کے متفکرین کو اعتراض کا موقع ملا ہے جنہوں نے بعض ایسے خاص الفاظ کو چن لیا ہے جو عربی زبان میں سریانی فارسی اور یونانی سے آئے ہیں اور قرآن میں استعمال ہوئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہ الفاظ جو آبدی نامی مصنف کا یہ اعتراض لایعنی ہے۔ خدا زمانی قدسے منزو ہے اور اس کا علم ماضی و حال

میں کسی قدیم زمانے میں اور اس عالم کی تخلیق سے بہت پہلے منکشف ہوئے ہیں جیسا کہ عام طور پر دعویٰ کیا جاتا ہے، ان سے ایسی خارجی زبانوں کا کیونکر اثر ظاہر ہو سکتا ہے جو عربی پر ساتویں صدی عیسوی میں پڑا تھا اور جو مسلمان قرآنی عربی کے خلوص کو ہمیشہ اس کے الہی الاصل ہونے کی ایک شہادت قرار دیتے رہے ہیں، وہ اس کو ایک اہم دشواری خیال کرنے پر مائل ہیں۔ یہ خیال کہ قرآن کے معانی و مطالب ابدی ہیں اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو معانی کی وحی ہوئی جن کو انھوں نے اپنے الفاظ میں بیان فرمایا جن سے اپنے زمانے کی خصوصیات ظاہر ہوں گی، اسے اہل سنت تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہیں، یہ بات بھی توجہ کے لائق ہے کہ اشعریہ کی تعلیم ایک قدیم اشکال سے گریز کرتی ہے، اور اس کا جواب نہیں دیتی اور وہ یہ کہ اگر قرآن کے مطالب حکمت الہی ہیں، اور اسی کی طرح سے ازل میں اگر یہ ان کا صدور اس سے ہوا تو خدا کے علاوہ یعنی اس کی حکمت اس کے ساتھ ازل سے موجود ہوگی، اور عیسائیوں کی تثلیث کے اشخاص کے مماثل قسار دی جاسکتی ہے، اور اس کی مطلق وحدت کے منافی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کے امتیازات سے بری ہے یہ فرق تو انسانوں کے لیے ہے۔ وہاں تو ساتویں صدی عیسوی اور زمانے کا قدیم ترین نقطہ سب حال ہی میں۔ مترجم لے یہ دلیل کچھ حضرت مصنف ہی کو معقول معلوم ہوتی ہوگی۔ مسلمان کو تو اس میں کوئی اشکال معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ خدا تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ازل میں ہے، جو اس کی ذات سے وابستہ ہیں صفات کی کوئی ملحدہ ذات نہیں ہے۔ اگر حکمت کو ملحدہ ذات مانا جائے تو اس طرح سے بیشمار ذاتیں ماننی پڑیں گی۔ یا اگر ایک انسان کی تمام صفات کو ملحدہ ملحدہ ذات قرار دیا جائے، تو ایک شخص کے بیشمار وجود ہوں گے مگر ظاہر ہے کہ ایسا کوئی نہیں کہتا۔ زید اگر حادث ہے تو اس کے اوصاف بھی حادث ہیں، خدا قدیم ہے تو اس کے صفات بھی قدیم ہیں۔ اور اس سے اس کی نوید میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا۔ مترجم۔

اس سے ہم خدا کے عام صفات کی بحث تک پہنچ جاتے ہیں، شرعیہ اس بحث میں فلاسفہ کے خلاف روایتی مذہب کا ساتھ دیتے ہیں۔ اس اصطلاحی مقولات میں سے صرف دو کو وہ خارجی اعتبار سے حقیقی خیال کرتے ہیں ایک وجود اور دوسرے کیفیت باقی آٹھ محض اعتباری خصوصیات ہیں جو جاننے والے کے ذہن میں ہوتی ہیں، اور اس لحاظ سے موضوعی یا ذہنی ہوتی ہیں، اور ان میں کوئی خارجی حقیقت نہیں ہوتی۔ خدا صفات رکھتا ہے۔ درحقیقت کم از کم اس کے بیس صفات بیان کیے جاتے ہیں، لیکن ان کے مابین مخالفت ہے جو یقین میں حدیم المثال ہونے کی صفت ہے، جس کی وجہ سے خدا سے جو اوصاف و صفات منسوب کئے جاتے ہیں، وہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا اطلاق انسان پر نہ ہو سکے۔ یا اگر یہ اصطلاحیں مخلوقات پر استعمال ہو سکتی ہوں تو خدا کے لئے استعمال ہوتے ہوئے ان کے بالکل مختلف معنی ہونے چاہئیں۔ اور ان ۲۱۵ صفات کے ایسے معنی ہونے چاہئیں کہ ان کا اطلاق انسانوں یا دوسری مخلوقات پر نہ ہو سکے۔ چنانچہ خدا کے صاحب قوت و حکمت ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس طرح سے قادر مطلق اور عالم کل ہے، کہ کسی انسان کو ایسا نہیں کہا جاسکتا، علما کوئی ایسی صفت خدا کے لئے استعمال نہیں کی جاتی جب تک وہ قرآن کے متن میں خدا کے لئے استعمال نہ ہوتی ہو۔ اگر قرآن میں یہ موجود ہے تو اسے استعمال کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کے معنی اس کے علاوہ سمجھنے چاہئیں، جو اس سے معمولاً انسانوں پر استعمال کرتے ہوئے سمجھ میں آتے ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا کے صفات انسانوں سے صرف یہ اعتبار کمیت مختلف ہوتے ہوں یعنی وہ انسانوں سے زیادہ عالم اور زیادہ قوی ہے، بلکہ ان کی کل ماہیت ہی مختلف ہوتی ہے۔ یہ بات بھی بیان کی جاتی ہے کہ خدا قیوم بالذات ہے یعنی وہ اپنے سوا کسی اور کا محتاج نہیں، اور اس طرح سے خدا کا علم شے معلوم کے وجود یا اس کی ماہیت کے تابع نہیں ہے۔

(ج) اب مسئلہ اختیار کو لو۔ خدا انسان کو قوت عطا فرماتا ہے، اور اس کو پسند و انتخاب کی قوت بھی ودیعت فرماتا ہے، اس کے بعد اس قوت

اور اس پسند کے مطابق وہ فعل کو پیدا کرتا ہے، اس طرح سے فعل مخلوق کے لیے لکھنا ہی ہوتا ہے۔

مقولیات میں وجود تو پہلی بنیاد ہے۔ اور اس پر دوسرے معمولات کا اضافہ ہوتا ہے۔ ان دوسرے معمولات میں سے کوئی بھی ممکنہ نہیں ہو سکتا یہ صرف ذات کے اندر موجود ہو سکتے ہیں۔ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس قسم کے اوصاف وجود کے اندر موجود ہوتے ہیں لیکن یہ صرف ایسے صفات کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں جو وجود کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ناپید ہو جاتے ہیں۔ لہذا عالم جو اہر پر مشتمل ہے، جن پر ذہن ان اوصاف کو منعکس کرتا ہے، جو خود شے میں نہیں ہوتے، بلکہ صرف ذہن میں ہوتے ہیں اس واسطے طائسی نظریے کے خلاف کہ مادے پر صورت کا نقش قائم ہوتا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ نقش یا ارتسام ذہنی ہوتا ہے، اگر تمام اوصاف زائل ہو جائیں، تو خود جو ہر کا وجود بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح سے جو ہر مستقل نہیں بلکہ عارضی ہوتا ہے جو اسطو کے نظریہ قدامت مادہ سے اختلاف کرتا ہے۔

جن جو اہر کا ہم کو اور اک ہوتا ہے، وہ سالمات ہیں جو ظلال سے عالم وجود میں آتے اور پھر ناپید ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ایک جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرتا ہے تو پہلی جگہ کے سالمات معدوم ہو جاتے ہیں اور دوسری جگہ اسی قسم کے سالمات عالم وجود میں آ جاتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ حرکت انفعالات و تخلیقات کے ایک سلسلے پر مشتمل ہوتی ہے۔

ان تغیرات کا سبب خدا ہے، کیونکہ وہی مستقل اور مطلق حقیقت ہے۔ کوئی ثانوی علت نہیں ہے، کیونکہ قوانین فطرت کا وجود نہیں ہے۔ ہر حالت میں خدا براہ راست ہر سالمہ پر عمل کرتا ہے۔ چنانچہ آگ جلنے کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ جب آگ کسی جسم کو چھوتی ہے، تو خدا ایک جلے ہوئے وجود کو پیدا کرتا ہے، اور علنا براہ راست اس کا فعل ہوتا ہے۔ یہی بات اختیار کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ مثلاً جب ایک آدمی لکھتا ہے تو خدا لکھنے کا ارادہ دیتا ہے، اور ہاتھ ادا علم کی ظاہری حرکات کا باعث ہوتا ہے۔

اور براہ راست بھی تحریر پیدا کرتا ہے، جو قلم سے نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔
وجود شے کی اصل ذات ہے۔ یہ خیال اشعری اور ان کے متبعین سے
مخصوص ہے۔ اور تمام اہل فکر کا یہ خیال ہے کہ وجود ایسی حالت ہے جو ذات
کے لیے ضروری ہوتی ہے، لیکن اشعری کے یہاں ہی ذات ہے۔ پس خدا
کا وجود ہے، اور اس کا وجود اس کی ذات کا عین ہے۔

اس قسم کے نظام میں اخلاقیاتی شکلات کا ہونا لازمی ہے۔ ایسا
معلوم ہوتا ہے کہ اگر فعل اور اس کے عمل میں کوئی جھلک نہ ہو، تو کوئی
ذمہ داری نہیں ہو سکتی۔ اشعری اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ارادہ باطنی خالی
میں وحدت ہے، جس کی وجہ سے علت و معلول ایک دوسرے سے
اس طرح سے الگ تنگ نہیں ہوتے کہ گویا یہ علحدہ علحدہ سالمات ہوں
بلکہ ہر امر کا فیصلہ تقدیر الہی کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر اس جواب کو شافی نہنا
شکل ہے۔

یہ نظام ان دشواریوں سے روبراہ ہونے کی کوشش ہے جو
فلسفے سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن اشعری اس امر کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں کہ اشکال
پیدا ہی نہ ہوں، اور اس لیے اس امر پر شدت سے زور دیتے ہیں کہ فلسفے کے
رموز پر حوام کے ساتھ کبھی بحث نہ کی جائے۔ ہم دیکھیں گے مغرب کے بعد
کے زمانے کے فلسفی بھی اسی نتیجہ کو پیش کرتے ہیں، اگرچہ وہ حواس کی بنا
قرار دیتے ہیں، وہ کسی قدر مختلف ہے، ان کا خیال تھا کہ فلسفے کے اسرار میں
بلند ترین حقیقت یہاں ہے جس کے لیے حوام تیار نہیں ہیں، اس لیے ان پر
حوام کے سامنے بحث نہ کرنی چاہیے، کیونکہ وہ ان کو سمجھ نہیں سکتے۔ لیکن
اشعری کے نزدیک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ رموز امور اخلاقی و دینی میں
موجب ترقی نہیں ہوتے، کیونکہ یہ ایسے مسائل کو داخل کرتے ہیں جو وحی و
اہام کے مطابق کبریٰ کے مقابلے میں بہت کم اہمیت رکھتے ہیں۔

ادیر جو اشعری نظام بیان کیا گیا ہے اس کو باطلانی (متنبی فلسفہ)
نے پایہ تکمیل کو پہنچایا، لیکن یہ اس وقت تک مام نہیں ہوا، جب تک مشرق

۲۱۸ میں اسے امام غزالی اور مغرب میں ابن تو مرت نے مقبول عام نہیں بنایا۔
 ماتریدی سمرقندی اشعری کے ہم عصر ہیں اور یہ بھی تقریباً انہیں جیسے
 نتائج تک پہنچے ہیں۔ جو امور ماتریدی کی سے مخصوص ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۱)
 صفت خلق خدا کی ازلی صفت ہے۔ لیکن یہ صفت شے مخلوق سے علیحدہ ہے
 (۲) مخلوقات کو عمل میں ایک حد تک اختیار ہوتا ہے، اور اس اختیار کی بنیاد
 جو افعال واقع میں آتے ہیں ان پر ان کو ثواب یا عذاب ہوتا ہے لغال نیک
 صرف خدا کی مرضی سے عمل میں آتے ہیں، لیکن افعال بد ہمیشہ اس کی رضا
 سے عمل میں نہیں آتے۔ (۳) عمل کی قابلیت کا خلق ارادے اور فعل سے
 ہے، یعنی ایک مخلوق پر کوئی عمل ایسے کام کی حیثیت سے عائد نہیں ہوتا جو
 اس کی قوت سے باہر ہو۔

وہ اشعری کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ دنیا و مافیہا کو خدائے
 عدم سے پیدا کیا یہ جوابہ و اوصاف پر مشتمل ہے۔ جو اہر کا بطور خود وجود ہے یا تو
 مرکبات کی صورت میں جیسے اجسام ہیں یا غیر مرکبات کی صورت میں جیسے
 وہ ذوات جو ناقابل تقسیم ہیں۔ اوصاف کا مستقل وجود نہیں ہوتا، بلکہ ان
 کے وجود کا انحصار اجسام یا ذوات پر ہوتا ہے۔ خدا نہ ذات ہے نہ صفت
 ہے نہ جسم ہے نہ ایسی چیز ہے جو با صورت، محدود، معدوم، متعین یا مرکب ہو۔
 اُسے نہ تو کمیت سے بیان کیا جاسکتا ہے اور نہ کیفیت سے۔ وہ نہ تو زمان
 میں ہے نہ مکان میں، نہ کوئی شے اس کے مشابہ ہے، اور نہ کوئی شے اس
 کے علم یا اقتدار سے باہر ہے۔ تمام صفات اس کی ذات میں ازل سے ہیں
 یہ صفات خدا نہیں ہیں اور نہ خدا ان سے سوا ہے۔

۲۱۹ کچھ عرصے تک اشعریہ کو سخت مخالفت اور ظلم و ستم کا بھی شکار رہا۔
 اور پانچویں صدی کے وسط سے پہلے انہیں عام طور پر راسخ العقیدہ مسلمان مسلم
 نہیں کیا گیا۔ ان کی کامیابی سلسلہ میں یقینی ہوئی، جب اب الہی آرسلان کے
 وزیر نظام الملک طوسی نے بغداد میں مدرسہ تلامیہ کی بنیاد ڈالی جہاں پر
 البیات کی اشعری تعلیم دی جاتی تھی۔ اس پر غالباً لے کسی کبھی ہنگامے کیے

اور ان لوگوں کے خلاف مظاہرے کئے جنہیں وہ آزاد خیال مسلک سے متعلق خیال کرتے تھے، لیکن ان کو ٹھکانہ نہ دیا گیا۔ اور اشد میں خود خلیفہ نے شہری درسوں میں شرکت کی۔ معتزلہ کے تو اب صرف آثار باقی رہ گئے تھے۔ وسیع المشرب اہلبیاتی ہونے کی وجہ سے اہل سنت کی نظر میں یہ عام طور پر بدنام ہو چکے تھے۔ اور فلاسفہ بھی ان کو ناپسند کرتے تھے، کیونکہ وہ انہیں ارسطاطالیسی نظام کی پیروی میں ناقص خیال کرتے تھے۔ تعلیم یافتہ لوگوں کی اب تین جماعتیں ہو گئیں۔ ایک طرف تو اہل سنت تھے جو اشعری یا ماتریدی کے زیر اثر تھے۔ دوسری طرف وہ لوگ تھے جو فلاسفہ کے نظریات کو تسلیم کرتے تھے۔ تیسری جماعت میں وہ لوگ تھے جو ہر قسم کے فلسفہ کو رد کرتے تھے اور اپنی توجہ کو صرف قرآن حدیث اور شریعت کے مطالعے پر صرف کرتے تھے، اور جنہیں تعلیم یافتہ لوگوں کے زمرے سے خارج نہ کرنا چاہیے، اگرچہ ان کے مطالعات کا دائرہ محدود تھا۔

اشعری اہلبیات کی آخری کامرانی امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی مرہون منت ہے۔ امام غزالی طوس میں ۴۵۰ھ (= ۱۰۵۸ء) میں پیدا ہوئے۔ اوائل طفولیت ہی میں یتیم ہو گئے تھے، اس لیے ان کو ایک صوفی دوست نے تعلیم دی، اور بعد کو نیشاپور کے مدرسے میں شریک ہوئے۔ جیسے جیسے انہوں نے تعلیم میں ترقی کی یہ صوفی اثرات سے آزاد ہو کر اشعری بن گئے۔ ۴۸۲ھ میں انھیں مدرسہ بغداد کا صدر بنا یا گیا۔ رفتہ رفتہ یہ روحانی بے چینی کا شکار ہوئے اور ۴۹۸ھ میں اپنے عہدے سے استعفا دے کر شام چلے گئے جہاں پر انہوں نے اپنا وقت مطالعہ اور عبادات میں صرف کیا۔ ۴۹۹ھ میں نیشاپور لوٹ آئے اور یہاں مدرسہ نظامیہ نیشاپور میں معتزلہ اشعری نظام کی تعلیم کے قائل بن گئے جس پر تصوف کا گہرا رنگ تھا، جسے ہم اہل سنت کی اہلبیات کا آخری ارتقا قرار دے سکتے ہیں۔

امام غزالی نے اشعری کی تقلید میں یہ تعلیم دی کہ فلسفی نظریہ مذہبی فکر کی بنیاد نہیں بن سکتا، اور اس طرح سے فلاسفہ کے نقطہ نظر کی مخالفت کی۔

وحی سے حقیقت کے لوازم اصلہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ خود فلسفہ نہ تو وحی والہام کے مساوی ہے اور نہ اس کا حریف۔ یہ تو عام سمجھ اور باضابطہ فکر کے علاوہ نہیں ہے جسے انسان مذہب یا اور کسی مضمون کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ استنباط و استدلال میں خطا سے بچنے کا کام دے سکتا ہے جس کا مواد اصل جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، صرف وحی والہام سے مہیا ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے خلاف وہ اس تعلیم کے مبلغ بھی معلوم ہوتے ہیں جو التقیری پہلے دے چکے تھے، اور جس سے اہل سنت میں نقیض لے رواج پایا۔ اس میں شک نہیں وحی والہام کا علم ہم کو قرآن و حدیث سے ہوتا ہے، اور اس طرح سے جو مشکف ہوتا ہے، اس کا قبول کر لینا کافی ہے، لیکن وحی کی حقیقت اصل کی صرف انفرادی تجربے سے جانچ ہو سکتی ہے، صرف یہی اس کو ثابت کر سکتا ہے۔ جہاں تک انسانوں کا تعلق ہے یہ اس حال کے ذریعے سے ممکن ہے جس کے ذریعے سے انسان عارف بن سکتا ہے اور اُسے راست خدا سے تعلق پیدا کر کے یقین اور علم حاصل ہوتا ہے۔ انسان کا نفس باقی تمام مخلوقات سے مختلف ہے۔ یہ ذاتی طور پر روحانی ہے اور اس لیے ان مقولات کے زمرے سے خارج ہے جو صرف مادی اشیاء پر عاید ہو سکتے ہیں۔ انسان میں روح خدا نے پھونکی ہے (قرآن ۲۹ - ۱۵ - ۷۲) اور اس کا مقابلہ سورج کی کرلوں سے کیا جاسکتا ہے، جس سے ان چیزوں کو گرمی پہنچتی ہے جس پر اس کی کرنیں پڑتی ہیں۔ روح جو جسم عقل یا حیر نہیں کر سکتی جسم پر اسی طرح سے حکومت کرتی ہے، جس طرح سے خدا عالم پر حکومت کرتا ہے، اور اسی طرح سے جسم ایک عالم صغیر ہے جس میں عالم کے حالات کی نقل ہوتی ہے۔ اس روح کا ضروری عنصر عقل نہیں ہے جس کا تعلق جسمی ڈھانچے سے ہے، بلکہ ارادہ ہے، سمیک اسی طرح سے جس طرح خدا کا علم فکر یا عقل کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ارادے کی حیثیت سے ہوتا ہے جو تخلیق کا سبب ہے۔ چنانچہ خدا کو ایسی روح خیال نہیں کر سکتے جو عالم میں ساری ہو، جیسا کہ وحدت الوجودی کہتے ہیں، بلکہ وہ تو عالم سے خارج ارادہ ہے

اور جس نے اپنے ارادے سے اس کو پیدا کیا ہے۔
 علم کلام کا مقصد یہ ہے کہ اہل سنت کے عقیدے کے غلوں کو بقدر ممکن
 کی بدعات سے محفوظ رکھے۔ خدا نے تنکلیں کی ایک جماعت پیدا کی اور
 ان میں اہل سنت کے عقائد کی دلیل و برہان کے ایک نظام تحتے ذریعے سے
 بداعت کرنے کی خواہش پیدا کی جو اہل بدعت کے منالوں کے ظاہر کرنے
 اور ان کے حلول کے ناکام کرنے کے لیے موزوں ہیں، جو وہ ان مسائل
 پر کرتے ہیں جو از روئے حدیث قائم و ثابت ہیں (غزالی اعتراضات) خود
 ارسطو کا فریقا اور ایسے دلائل استعمال کرتا تھا جنہیں اسے استعمال نہ کرنا چاہیے
 تھا، مگر اس کی غلطیوں کے باوجود فارابی اور ابن سینا نے جس طرح سے اس کی
 تعلیم کی تشریح کی ہے، وہ ایسا نظام فکر ہے جو اسلام سے قریب ترین ہے
 (ایضاً) چونکہ ارسطو کے مطالعے میں ناگزیر مشکلات ہیں، اور اس کے اور اس
 کے عربی شارحین کے یہاں شدید غلطیاں پائی جاتی ہیں، اس لیے لوگوں
 کی فلسفے کے پڑھنے میں بہت افزائی نہ کرنی چاہیے۔ (الفن)
 وجود کے تین مختلف عالم یا سطحات ہیں۔ (۱) عالم ملک، یہ وہ
 عالم ہے جس میں وجود کا علم جو اس کے ذریعے سے ہوتا ہے، اس میں عالم
 کا علم اور اک سے ہوتا ہے، اور یہ ہر آن متغیر رہتا ہے۔ (۲) عالم ملکوت
 یہ عالم حقیقت کا غیر متغیر اور ابدی عالم ہے، جو خدا کے حکم سے قائم ہوا ہے
 اور جس کا یہ عالم محض پر تو ہے۔ (۳) عالم جبروت، یہ درمیانی حالت ہے
 صحیح معنی میں اس کا تعلق عالم حقیقت سے ہے مگر یہ بظاہر اور اک کی سطح
 پر معلوم ہوتا ہے اس درمیانی حالت میں روح انسانی ہے جو عالم حقیقت
 سے متعلق ہے، اگرچہ بظاہر اس کا انطواء سطح اور اک پر ہوتا ہے جس سے
 اس کا تعلق نہیں، اور یہ پھر حقیقت کی طرف لوٹ جاتی ہے، قلم لوح وغیرہ
 جن کا قرآن میں ذکر ہے، محض تمثیل نہیں ہیں، ان کا تعلق عالم حقیقت سے
 ہے، اور اس لئے یہ اس کے علاوہ ہیں جو ہم اس عالم اور اک میں دیکھتے
 ہیں۔ یہ تینوں عالم یا سطحات زمان و مکاں میں ملحدہ نہیں ہیں، بلکہ انہیں

وجود کی اشکال خیال کرنا چاہیے۔

علمائے ہدایت کے اعزام سماوی کے متعلق جو نظریات ہیں ان کے تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں (بلاشبہ امام غزالی بطریق موسیٰ نظام کے قائل تھے لیکن ان کا تعلق ادنیٰ ترین سطح یعنی عالم حواس سے ہے۔ کل فطرت کے پس پردہ خدا ہے جو سطح حقیقت پر ہے۔ بلند تر سطح تک عقل کی رسائی نہیں ہے، کیونکہ اس کے اعمال کہ ادراک حسی کی شہادت پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ سطح حقیقت تک پہنچنے کے لیے انسان کا اعتقاد اور روحانی کے ذریعے سے بلند ہونا ضروری ہے جس کے ذریعے سے غیر مادی اشیاء مستقبل کے اسرار اور ایسے دوسرے تغلقات کا ادراک ہوتا ہے جو اسی طرح سے عقل کی رسائی سے باہر ہوتے ہیں جس طرح سے عقل کے تغلقات محض اختیار اور اس کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں جس کا اختیار حواس کے ذریعے سے ادراک ہوتا ہے (ایضاً) وحی والہام کے معنی انبیاء و اولیاء پر حقائق کے منکشف ہونے کے ہیں، اور ان حقائق کا علم صرف اس قسم کے وحی والہام یا مکاشفے کے شخصی تجربے سے ہو سکتا ہے جس سے روح سطح حقیقت تک بلند ہو جاتی ہے یہی نہیں کہ قرآن کے تمام مذہبی حقائق الہامی ہیں، بلکہ خیر و شر کے تمام تصورات بھی اسی طرح سے الہامی ہیں، اور ان تک محض عقل سے رسائی نہ ہو سکتی تھی، اور یہ وہ نظریہ ہے جس سے ظاہر ہے کہ معتزلہ کے اس دعوے کی تردید مقصود ہے کہ اخلاقی امتیازات کا عقل کے ذریعے سے ادراک ہو سکتا ہے۔ فلاسفہ پر بھی حقائق منکشف ہوتے ہیں، اور طب اور ہدایت کا حاصل بھی اسی قسم کے کشف پر مبنی ہے۔ (ایضاً)

ابن رشد کے خلاف غزالی اس فوق العقل وجدان پر زور دیتے ہیں جو حالت وجد میں حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعے سے روح عالم نفل سے بلند ہو کر عالم حقیقت تک پہنچ جاتی ہے۔ یہ خالص تصوف تھا، اور اس طرح سے غزالی اہل سنت کے بہائے صوفی عنصر کو داخل کر دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ صوفیت کو حکمی شکل میں منتقل کر دیتے ہیں اور فلاطینی موسیٰ اصطلاحات

۲۲۳

۲۲۴

کو رواج دیتے ہیں۔ میکڈائڈ نے ان کے کام کا چار عنوانات کے تحت غلامہ کیا ہے۔ (۱) انہوں نے اہل سنت کے یہاں تصوف پیدا کیا۔ (۲) انہوں نے فلسفے کے استعمال کو مقبول عام بنایا (۳) انہوں نے فلسفے کو اہلیات کے تابع کر دیا (۴) انہوں نے خوف خدا کو ایسے زمانے میں بحال کیا، جب خوف کا عنصر کم از کم تعلیم یافتہ طبقے میں پس منظر میں پڑنے لگا تھا۔ اس زمانے سے اصطلاح کلام عموماً اس فلسفے کے لیے استعمال ہونے لگی جو اہلیاتوں کے استعمال کے مطابق ہو۔

امام غزالیؒ کی بڑی تصانیف میں سے احیاء العلوم (جس کا سنا جاتا ہے اسے با ترجمہ کر رہے ہیں) اور معیار العلم ہیں معیار العلم منطق پر ہے۔ مگر متاثرین میں وہ اپنی کتاب اعترافات کی بنا پر زیادہ مشہور ہیں جو ان کی روحانی زندگی اور ترقی کا خود نوشتہ بیان ہے، جس کا سٹیٹ اکسٹائن کے اعترافات سے متفاہم کرنا غیر سوزوں نہوگا۔

امام غزالیؒ پر اگر اسلامی اہلیات کی ترقی مکمل ہو جاتی ہے۔ ان کے بعد سے اس میں جدت طرازی ختم ہو جاتی ہے اور زیادہ انحطاط و زوال کی علامات ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ کہیں کہیں صوفیاء کا احیا ہوتا ہے، درحقیقت صوفیت ہی اسلام کا وہ رنج ہے جس نے خود کو اس سخت خداست پسندی سے آزاد کیا ہے، جس نے اپنے استبداد کے پیچھے انہیں سے تمام طور پر کل اسلامی زندگی اور فکر کو بار کھا ہے۔ مین میں امام غزالیؒ کے نظام کو صوفیائی پشتپا پشت لے زندہ رکھا ہے لیکن زیادہ تر صوفیت نے کم راسخ عقیدہ راسخوں کو ترجیح دی ہے۔ اس صوفیائے خلاف و متناقض ایسے لوگ نظر آنے ہیں جو قطعی طور پر رجعت پسند ہیں۔ مثلاً دہاوی جو امام غزالیؒ کی اہلیات کے مخالف ہیں حالانکہ ۲۳۵
کتے میں عام طور پر اس کو اہل سنت کی تعلیم تسلیم کیا جاتا ہے اور ان کے بعد سنوسی نے مخالفت کی ہے۔

سید مرتضیٰ (متوفی ۱۲۵۵ھ) جو عیسائیوں کے مخالف تھے، اور اس طرح سے اس میں انہوں نے امام غزالیؒ کی احیاء العلوم کی شرح کی ہے، اور اس طرح سے اس

بڑے متکلم کے مطالعے کے شوق کو تازہ کیا ہے۔ اس وقت سے اسلامی جماعت میں تو غزالی کی طالب علموں کی کمی نہیں رہی ہے، اور اکثر لوگوں کا خیال ہے، کہ امام غزالی کا مذہب ہی جدید اسلام کے لیے سب سے زیادہ امید افزا ہے۔

————— حفظہ —————

(۹) باب

منہجی فلسفہ

شمالی افریقہ میں وادی نیل سے پرے اسلامی حکومت کا آغاز اس سے
 بالکل مختلف حالات میں ہوا تھا، جو شام و مصر میں رائج تھے۔ عربوں نے اس
 ملک کو بربروں یا لیبیا والوں کے تصرف میں پایا، اور یہ وہی نسل تھی جو
 ظہیم ترین فراعنہ کے زمانے سے مصر کے لیے ایک مستقل خطرہ بنی ہوئی تھی
 اور جو ساحل بحیرہ روم پر فنیقی یونانی رومی اور گھاتھی نوآباد کاروں کے لیے
 ایک دشوار مسئلہ رہی تھی۔ ہزار برس سے ان بربروں کی تقریباً وہی حالت
 تھی جو متنازعہ جری دور میں تھی اور قبل اسلام کے عربوں کی طرح سے مضبوط
 صحرائی لوگ تھے۔ ان کی زبان سامی تو نہ تھی، مگر اس سے نمایاں سامی
 روابط کا اظہار ہوتا ہے، اور اگرچہ لسانی انتقال نسلی تعلق سے بالکل علیٰ ہونا
 ہے، لیکن اغلب یہ ہے کہ اس صورت میں یہ ساتھ ساتھ رہا ہے، اور اس
 کی بہترین توجیہ یہ فرض کر کے ہو سکتی ہے کہ دونوں اس آفریقی دور کی نسل

تے تھے ہیں۔ حج ایک زمانے میں بحرہ روم کے پورے جنوبی ساحل پر اور اس کے اربعہ جانب تک پھیلی ہوئی تھی، لیکن کسی وجہ سے شاید وادی نیل کے تہان کے جلد زرتی کر جانے کی بنا پر شہرینی بازو باقی نسل سے منقطع ہو گیا اور اس منقطع حصے نے وہ خاص خصوصیات حاصل کر لیں، جنہیں ہم سامی کہتے ہیں۔ یونانی قریطاجنی رومی اور حکاشقی نوآبادیوں نے برابر آبادی پر ان کی زبان یا ثقافت پر کوئی مستقل نشان نہیں چھوڑا تھا۔ عربوں کے حملے کے وقت نظری طور پر ملک سلطنت بازنطین کے ماتحت تھا، اور حملہ آور عربوں کو یونانی فوج سے مقابلہ کرنا پڑا تھا، لیکن یہ کوئی سخت رکاوٹ نہ تھی اور باہر ہی حملہ آوروں کو برابر قبائل کا سامنا کرنا پڑا۔

شمالی افریقہ پر اسلامی حملہ مصر کے حملے کے بعد ہی ہو گیا تھا، مگر اسلامی طاقت کے اندر دوئی مناقشات کی بنا پر یہ علاقہ باقاعدہ طور پر مفتوح نہ ہوا تھا۔ دوسرا حملہ ۶۴۵ء (۶۷۱ء) میں ہوا، اور اس سے پہلے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عربوں نے اس ملک کے باقاعدہ فتح کرنے یا اس میں اپنی نوآبادیاں قائم کرنے کا آغاز کیا تھا۔ اس کے بعد صدیوں عربوں کا تسلط بحیرہ خزر تک رہا بغداد میں متواتر ہوتی رہتی تھیں اور بہت سی برابر ریاستیں قائم ہوئیں جن میں سے بعض بہت عرصے تک قائم رہیں۔ اصولاً بربروں اور عربوں میں سخت قسم کا نسلی احساس تھا، لیکن قبائلی عداوتیں بھی تھیں اور عام طور پر عربوں کی سیاست یہ رہی کہ ایک طاقتور قبیلے کو دوسرے کے خلاف لڑاتے رہے۔ رفتہ رفتہ عرب پورے شمالی افریقہ میں صحرا کے کنارے تک پھیل گئے۔ عام طور پر ان کے قبائل زیریں علاقے پر متصرف تھے، اور قدیم آبادی کے بڑے مرکز کو مہستانی اصطلاح تھے۔ ۶۴۵ء کے حملے کے دوران میں تیونس کے جنوب میں کچھ فاصلے پر قیروان کا شہر آباد کیا گیا تھا۔ مگر محل وقوع کا انتخاب صحیح نہ ہوا تھا، اور اب اس کی یادگاریں صرف چند کھنڈرات اور کچھ ٹٹا سا گاؤں ہے، لیکن کئی صدی تک یہ افریقہ کا دارالسلطنت رہا ہے، جس نام سے عرب مصر کے بعد والے صوبے کو موسوم کرتے تھے۔

اور جس میں زمانہ جدید کے طرابلس تونس اور الجیریا کے مشرق کے حصے خطہ وحی تک داخل تھے۔ اس کے مغرب میں مغرب یا مغربی علاقہ تھا، جس کے دو حصے تھے، وسطی مغرب، جو افریقہ کی سرحد سے لے کر الجیریا کے بیشتر حصے اور مشرقی مراکش پر مشتمل تھا، اور مغرب اقصیٰ جو ساحل اوقیانوس سے آگے تھا، ان صوبوں میں عرب اور بربر ساتھ ساتھ گر الگ الگ قبائل میں رہتے تھے۔ اور ان دونوں کے مابین میل جول مختلف مقامات اور مختلف زمانوں میں مختلف رہا ہے۔ زیادہ تر ہر نسل نے اپنی زبان کو محفوظ رکھا اور مختلف عربی کی مقامی شاخیں متروک الفاظ اور اصوات سے ہمیز ہیں، جو کسی حد تک بربر اثرات کا نتیجہ ہے۔ لیکن ایسے بربر قبائل کی مثالیں بھی ہیں، جنہوں نے عربی زبان کو اختیار کر لیا ہے، اور بعض عربوں اور مخلوط جماعتوں نے بربر زبان کو ترجیح دی ہے۔

مذہب اسلام بربروں میں سرعت کے ساتھ پھیل گیا، مگر اس نے ایک خاص شکل اختیار کر لی جس سے بہت سے قبل اسلامی تصورات کی باقیات کا پتا چلتا ہے۔ اولیا پرستی اور ان کے مزارات کا احترام ایسی بدعت ہے، جو اور مقامات پر ایشیائی عقیدہ، مہلول اور تناسخ سے بالکل الگ شکل میں نظر آتی ہے، اور مغرب میں یہ اولیا پرستی انتہائی صورت اختیار کر لیتی ہے اگرچہ کہیں کہیں ایسے قبائل بھی ہیں جو اس کے قطعاً مخالف ہیں مثلاً ب میسار اجنبی مراکش کا قبیلہ ایدا وغیرہ۔ اولیا کے قبور کی زیارت کے لیے سفر کئے جاتے ہیں، یادگاری دعوتیں (جمعیں و عہدہ یا طعان کہتے ہیں) کی جاتی ہیں، اور بعض اوقات زندہ اولیا (جو مرابط یا ملوط کے نام سے مشہور ہوتے ہیں) کی پرستش نہایت کروہ شکل اختیار کر لیتی ہے، لفظ مرابط کے معنی ان لوگوں کے ہیں، جو سرحدی قلعوں (رباط) میں خدمت انجام دیتے ہیں جہاں پر سپاہی عبادت و ریاضت میں مشغول رہتے تھے۔ یہ اولیا سیدی اور مولائی کے نام سے بھی مشہور ہیں، اور نورغ کی بربر زبان میں ایسلم یا اسلامی بھی کہلاتے ہیں۔ اکثر اوقات یہ دیوانے ہوتے ہیں

اور انہیں ہر چیز جائز ہوتی ہے، اور معمولی قوانین اخلاق کی خلاف ورزی ان کے لیے مہیوب خیال نہیں کی جاتی۔ اس زمانے میں بھی جو اولیاءِ زندہ ہیں ان سے محیر العقول قوتیں منسوب کی جاتی ہیں۔ یہی نہیں کہ ان سے شفا کی کراستیں منسوب کی جاتی ہیں، بلکہ ان کو مکان کی قیود اور سجادہ کے قوانین سے بھی آزاد مانا جاتا ہے (دیکھو) Trumelet: Les saints de l'islam مطبوعہ پیرس ۱۸۸۱ء) اکثر صورتوں میں ایک ہی دل کے دو یا دو سے زیادہ قرار دئے ہیں، کیونکہ استدلال یہ کیا جاتا ہے، کہ چونکہ زندگی کے دوران میں وہ بیک وقت دو یا دو سے زائد مقامات پر ہونے کی قابلیت رکھتے تھے، اس لیے مرنے کے بعد بھی ان کا جسم متعدد مقبروں میں ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تمام باتیں اسلام کا نتیجہ نہیں ہیں، کیونکہ وہ ان کا شدت سے مخالف ہے، ڈاکٹر ویسٹ مارک کے مضمون "مراکش میں عقیدہ ارواح" جو فلیٹڈ کی آلو والی ایک میڈی کے اولین نمبرات میں سے ہے اور ڈاکٹر موشیٹ کی کتاب Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du nord

۲۳۰ مطبوعہ جنیوا ۱۹۰۵ء سے معلوم ہو گا کہ مراکش کے مسلمانوں میں قدیم ارواح پرستی پر اسلامی رد اسم کا کس قدر بار یکاں خول ہے۔ بربر قبائل میں جو ہمیشہ عربی خلافتی افواج سے برسرِ پیکار رہتے تھے، اسلام کے شکست خوردہ سرداروں، اور اسی طرح سے ہر بدعتی گروہ اور شکست خوردہ خاندان کو آخری مقابلے کے لیے مراکش میں زمین مل جاتی تھی۔ اسی وجہ سے وہاں پر اب بھی بہت سی بھولی بھولی تحریکات کے عجیب و غریب آثار ملتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ بربر اپنے حکمران عربوں سے ہمیشہ بد دل رہے، اور خلیفہ کے خلاف جو کوئی بھی بغاوت کرتا تھا، اس کو محض خلیفہ سے باغی ہونے ہی کی وجہ سے لے لیک کہا جاتا تھا۔

پہلی صدی ہجری کے آخر میں فتح اندلس عربوں اور بربروں کا مشترکہ کارنامہ تھا، اور بربروں کی حملہ آور لشکر میں بڑی اکثريت تھی اور اکثر

سرداران فوج بھی بربری تھے۔ اس طرح سے انیس میں عربوں اور بربروں کی قدیم مخالفتیں اگلی کئی صدیوں میں برابر ظاہر ہوتی رہی ہیں۔ ابتدائاً اندلس کو شمالی افریقہ کے صوبے سے متعلق ایک ضلع خیال کیا جاتا تھا اور اس پر ذریعہ ہی سے حکومت ہوتی تھی۔

۳۳۸ھ بنی امیہ کے زوال کے بعد اس خاندان کا ایک مفرد رکن عبدالرحمن نامی افریقہ میں پہنچا۔ پہلے اس نے اپنے خاندان کے اقتدار کو افریقہ میں بحال کرنے کی کوشش کی۔ مگر اس میں اس کو کامیابی نہ ہوئی اور وہ آبنائے کعبور کر کے اسپین میں داخل ہو گیا اور یہاں ایک نئی اور آزاد طاقت کی بنیاد ڈالی، جس کا دارالسلطنت قرطبہ تھا۔ ۳۳۲ھ میں اس کی اولاد میں سے ایک نے رسمی طور پر امیر المومنین کا لقب بھی اختیار کر لیا۔ اسپین کے امویوں نے عام خصوصیات میں اپنی شامی حکومت کی نقل کی۔ یہ بے تعصب تھے اور عیسائی اور یہودی عہدیداروں سے آزادی کے ساتھ کام لیتے تھے۔ انھوں نے قدیم تہذیبی فنون خصوصاً شاعری کی بہت افزائی کی اور یونانی صناعات اور معماروں سے کام لیا۔ لیکن اگرچہ انھوں نے تہذیب و تمدن کے نسبتہ مادی عناصر کے لیے بہت کچھ کیا مگر اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ انھوں نے یونانی علوم و فنون یا فلسفے کی کوئی خدمت کی ہو۔ ایک معنی کر کے گو یہ ملک دنیا فوسی تھا، مگر یہ منقطع ہرگز نہ تھا، اور ہم اسپین اور مشرق کے مابین اکثر آمد و رفت پاتے ہیں قرطبہ سچ ہمیشہ سے اسلام کی حیات اجتماعی کی ترقی میں اہم عامل رہا ہے اور اس امر کی کافی شہادت ملتی ہے کہ اسپین کے مسلمان ہمیشہ یہی بہتری کے لیے مشرق کی طرف دیکھتے تھے، اور اہل مشرق کی فن حدیث و تربیت اور فنی ترقیات کو مانتے تھے۔ مسلمان اور یہودی دونوں اپنی تعلیم کی تکمیل کے لیے عراق کا سفر کیا کرتے تھے، اور اس طرح سے ایشیا کی زیادہ مستند زندگی سے ربط قائم رکھتے تھے۔ لیکن اندلسی مسلمانوں کو اس فلسفی نظریہ آرائی سے کوئی بہرہ بردی نہ تھی، جو مشرق میں مقبول عام ہو رہی تھی اور

بنو عباس کے دور میں تیسری صدی ہجری میں جو آزاد خیالیاں رائج ہو رہی تھیں ان کو یہ یقیناً ناپسند کرتے تھے۔ اسپین کے مسلمانوں کا میلان طریقہ اہل سنت کی انتہائی پابندی اور سخت قدامت پسندی کی جانب تھا۔ اور ان کو صرف شریعت تفسیر اور حدیث کے مطالعے سے دلچسپی تھی۔

اندلسی اسلام کی رجعت پسندی کی ایک عمدہ مثال ابن خزم (متوفی ۴۸۸ھ) ہے، جو اندلس کا پہلا مشہور البانی اور فقیہ ہے۔ اس نے اہل سنت کے چاروں مسئلہ مذاہب کو ترک کر کے اور ابن حنبلؒ تک کے سخت نظام کو اس خیال سے چھوڑ کر کہ یہ کافی حد تک سخت نہیں ہے، واؤد ظاہری (متوفی ۳۸۲ھ) کے مذہب کی پابندی اختیار کی مسلمانوں میں سے کبھی وہ حیثیت نصیب نہیں ہوئی جو مذکورہ بالا چاروں مذاہب کو حاصل ہے، اور جواب بالکل معدوم ہو چکا ہے۔ اس مذہب کی تعلیم میں قرآن و حدیث کے ٹھیک لغوی معنی لیے جاتے تھے اور تشیل کی بنا پر ہر قسم کے استنباط کی ممانعت تھی۔ ظاہر ہے کہ یہاں پر ہمیں ایسے شخص اور ایسے مذہب سے بحث ہے جس کا اتباع ناممکن ہے، اور عالم اسلام نے اس کو ایسا ہی پایا۔ اکثر لوگوں نے تو صاف صاف کہہ دیا ہے کہ کسی ظاہری کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے، تقریباً انھیں وجہ کی بنا پر اس زمانے میں اگر کوئی شخص ثبوت قرآن پر معترض ہو تو اس کو چوڑی سے خارج کر دیا جائے گا۔ اگر وہ زمانہ جدید کی اصطلاح استعمال کرتے تو کہتے کہ وہ افسوس ناک حد تک کج فہم ہے۔ (سبکۃ اللہ مسلم البیات صفحہ ۱۱۰) اس نظام کو اب ابن خزم نے اندلس میں رائج کیا، اور اس سے اس سخت متعسف سیرت کا منشا ہونا ضروری تھا، جو جزیرہ نمائے آبیریا (اندلس) کے باشندوں کی خصوصیت ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ابن خزم اصول فقہ کو اصل البیات پر استعمال کرتا ہے۔ واؤد کی طرح سے اس نے تشیل و تقلید کے اصول کو قطعاً رد کر دیا چونکہ اس سے کل موجودہ نظاموں کی نفع کنی ہوتی تھی اور ہر شخص کے لیے اپنے طور پر قرآن و حدیث کا پڑھنا ضروری ہو جاتا تھا، اس نے اہل شریعت نے اس کی تائید نہیں کی سچو اور مقامات کی طرح سے اندلس میں بھی چاروں مسئلہ

۲۳۲

۲۳۳

مذہب میں سے کسی ایک کے پیرو تھے یعنی امام ابوحنیفہؒ کا نظام اور اہل سنت کے دوسرے نظام، اور پوری ایک صدی کے گزرنے کے بعد اس کو کچھ پیروں سے۔ اہلیات میں وہ اشعر یہ کے نظریہ مخالفت یعنی خدا اور تمام مخلوقات کے فرق کو مانتا تھا، جس کی بنا پر کسی صفت کا ٹھیک ان معنی میں خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا، جس معنی میں یہ انسانوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ لیکن اس نے اس سلسلے کو ایک درجہ اور آگے بڑھا دیا اور اشعر یہ سے اختلاف کیا، جو فرق کو تو تسلیم کرتے تھے مگر پھر خدا کے صفات سے اس طرح سے بحث کرتے تھے کہ گویا ان سے اس کی فطرت، ماہیت کا پتہ چلتا ہو، حالانکہ خود ان کے مختلف ہونے کا واقعہ ہی ان کو ہمارے لیے قابل فہم معنی سے محروم کر دیتا ہے۔ چونکہ قرآن میں خدا کے ننانوے صفات لقب ملتے ہیں، اس لیے ان کا خدا کے لیے استعمال کرنا جائز ہے، مگر نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ان کے کیا معنی ہیں، اور نہ ان سے کسی قسم کا استدلال کر سکتے ہیں۔ یہی طریقہ ان انسی کلمات پر بھی بحث کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے، جو قرآن میں خدا کے متعلق استعمال ہوتے ہیں۔ ہم ان کلمات کو استعمال کر سکتے ہیں، لیکن اس امر کا ہم کو خفیہ ترین تصور بھی نہیں ہے کہ ان کے کیا معنی ہیں، بجز اس کے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ان کے وہ معنی نہیں ہیں، جو ان کے انسانوں پر استعمال کرتے وقت منظور ہوتے ہیں اخلاقیات میں خیر و شر کا اختیار خدا نے تعالیٰ کی مرضی پر ہے۔ اور اس امتیاز کا علم ہم کو وحی کے ذریعہ سے ہوتا ہے اگر خدا چوری کی ممانعت کرتا ہے تو یہ صرف اس وجہ سے خطا ہے کہ خدا نے اس کی ممانعت کی ہے، خدا کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے علاوہ خطا و صواب کا کوئی معیار نہیں ہے۔

۲۳۴

اگرچہ ان خیالات و عقائد کے متبعین کے ملنے میں ایک صدی صرف ہوئی، مگر اپنی زندگی میں ان جرم کوئی گنہام شخص نہ تھا ایسے غمخت اور دریدہ دہن مناظر اور اشعر یہ اور معتزلہ کے حریف کی حیثیت سے شہرت حاصل کر لی تھی، اور عجیب بات یہ ہے کہ وہ معتزلہ کے ساتھ اتنی شدت کے ساتھ

پیش نہ آتا تھا، جتنا کہ اشعر یہ کے ساتھ کیونکہ مقررہ نے خدا کے صفات کو محدود کر دیا تھا۔

ابن خزم اس زمانے میں گزرا ہے جب امویان قرطبہ کا زوال شروع ہو چکا تھا، اور ۴۲۲ھ میں اس خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ بہت جلد کل اندلس چند چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں میں منقسم ہو گیا، اور اس کے بعد ایک دور طوائف الملوکی کا آیا، اور ملک عیسائیوں کے حلوں کا آماجگا بن گیا، یہاں تک کہ آخر کار مشہد شاہ اشبیلہ نے اس اندیشے سے کہ اسلامی ریاستیں عیسائی فتوحات کی رو میں کیسے بالکل ہی نہ مٹ جائیں اپنے ہم مذہبوں کو یہ مشورہ دیا کہ مراکش کی مرابط قوت سے طالب امداد ہوں، جو انھوں نے بہت پس و پیش کے بعد طلب کی۔

لفظ مرابط مراکش میں عام طور اویا کے لیے استعمال کیا جاتا ہے مرابط اس مذہبی احیا کی پیماداریں، جس کی قیادت یحییٰ بن ابراہیم جدلی، جس کا طونز کے ایک بڑے بربر قبیلے کی ایک شاخ سے تعلق ہے۔ یہ ہلکے رنگ کی بربروں میں سے ہیں، جو اب بھی البحر یا میں نظر آتی ہیں، اور بظاہر بنو سے قریب ترین شاہد بہت رنگتی ہیں، جن کی قدیم مصریوں کے یہاں تصویریں ملتی ہیں ۴۲۸ھ (۱۰۳۶ء) میں یحییٰ نے سفر حج کیا، اور ان ملکوں کی شائستگی اور خوشحالی کو دیکھ کر جن میں اس نے سفر کیا خوش اور متعجب ہوا۔ کیونکہ جس شائستگی اور خوشحالی کا اُسے اب تک تجربہ ہوا تھا، یہ اُس سے کہیں زیادہ تھی۔ واپسی میں وہ قیروان میں ٹھہرا اور ابو عمران کے دروسوں میں شرکت کی۔ استاد اپنے شاگرد کی محنت اور توجہ سے بہت متاثر ہوا اور یہ معلوم کر کے اُسے اور بھی حیرت ہوئی کہ اس کا تعلق مغرب اقصیٰ کے وحشی قبائل سے ہے۔ لیکن جب یحییٰ نے یہ درخواست کی کہ قیروان کے فاضلوں میں سے ایک کو اس کے ہمراہ کر دیا جائے تاکہ اس کے قبیلے والے بھی تعلیم سے مستفید ہو سکیں، تو کوئی شخص ایسے لوگوں میں جانے پر آمادہ نہ ہوا، جنہیں عام طور وحشی اور تند خیال کیا جاتا تھا یہاں تک کہ آخر کار عبداللہ بن جیسم نے اس کا بیڑا اٹھا لیا۔ اپنے ساتھی کی مدد سے یحییٰ

نے مغرب کے بربروں میں ایک مذہبی احیا کی بنا ڈالی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے اس نے اپنے کام کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہونے پر شروع کیا تھا، یعنی گرد و پیش کے قبائل پر اپنی اصلاحات بزرگ و شیرنا فذ کیوں اور ایک متحدہ حکومت کی بنیاد ڈال دی۔ اس کام کو اس کے جانشین یوسف بن تاشفین نے جاری رکھا، اور اس طرح سے آخر کار ایک طاقتور سلطنت قائم ہو گئی، جو ساحل بحیرہ روم سے سیگنال تک پھیلی ہوئی تھی۔ بربروں میں ایسی بہت سی حکومتیں مختلف زمانوں میں قائم ہوئیں، لیکن دو ہی پشتوں میں ان پر زوال آ گیا۔

یوسف بن تاشفین ہی کو اندلس کے مسلمانوں نے مدد کے لیے بلایا تھا، اور اس کے متعلق اکثر حلقوں میں بہت بدگمانیاں تھیں، مگر اس وقت عیسائی اور بربروں میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا تھا اور بربر کم از کم ان کے ہم مذہب تو تھے، اور ہم نسل بھی کیونکہ اندلسی مسلمانوں کی اکثریت بربر تھی، یوسف مددگار کی حیثیت سے آیا اور چلا گیا، لیکن جب اُسے دوسری مرتبہ بلایا گیا تو وہ شہر گیا اور اس نے ملک پر اپنی حکومت قائم کر لی۔ اور اس طرح سے اسپین مراکش کے شاہان مرابط کے تحت ایک صوبہ بن گیا۔ یوسف کا جانشین علی ہوا، جو یہی نہیں کہ عیسائیوں کے روکنے میں کامیاب ہوا، بلکہ اس نے ایک وقت عیسائیوں کے اسپین سے کلیتہً نکال ڈالنے کے منصوبے قائم کیے تھے۔

مرابط کی حکومت پینتیس سال تک رہی اور اس سے اسپین میں بہت سے تغیرات ہوئے، اور یہاں کی حکمرانی سے خود ان میں بھی بہت ہی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ حکمران اکثر قسم کے لوگ تھے اذلاء و اطوار میں ناشائستہ اور صورتِ متعصب۔ یاد ہو گا چند سال قبل ہی قیروان کے عرب ان کے ملک میں جانے کی جرأت کرتے ہوئے گھبراہٹے تھے، یہ تھا ان کی بدنامی کا حال ایک مذہبی تحریک سے ان میں جزو آشنائگی اگئی تھی، اس سے قدرتا ان کی مذہبی سیرت کا پتہ چلتا ہے، جو مذہبی کٹرین کے قریب اگئی تھی۔ خود علی کلیتہً درویشوں اور قاضیوں کے ہاتھ میں تھا، اور حکومت میں ہر وقت غیر مذہبی

متعصب و غل مغفولات کیا کرتے تھے۔ اس صورت حال سے اندس کے شراستہ مسلمان بچپن ہو گئے۔ اور انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار بہت سی جوی نظموں کے ذریعے سے کیا۔ اس سے مرابط اور ان کے ساتھیوں کی ایسے متقدمین کے ساتھ وابستگی میں کمی نہ آئی، جو ہر طرف سے بے روک ٹوک ہجوم کرتے تھے، اور عوام سے بت پرستانہ عقیدت مندیاں حاصل کرتے تھے۔ لیکن انھوں نے اس شراستہ زندگی کے تکلفات و تعیضات کو سیکھ لیا، جو اس وقت اسپین میں رائج تھے، اور خود کو لائق شاگرد و ثابت کیا۔ و حقیقت ان کے زوال کا باعث ہی ان کا تعیش اور فقیر پرستی ہے، جیسا کہ ہم کو آگے چل کر معلوم ہو گا۔

۲۳۷

اسلامی اسپین کی علمی زندگی مرابط کے دور تک پس ماندہ نہیں بلکہ قہامت پسندانہ تھی۔ اس کے ادیب مشرقی خلافت کے مقابلے میں جہاں پر ایرانی اثر نے عربوں کو بہت پس پشت ڈال دیا تھا، قدیم روایتی عربی نمونے سے قریب تر تھے۔ اس کے اہل علم اب تک روایتی علوم یعنی تفسیر فقہ اور حدیث میں مشغول تھے۔ مرابط کے حلقے سے جو یہ نظموں کو تو تحریک پہنچی مگر اس کے علاوہ علم و ادب میں کسی قسم کی ترقی نہیں ہوئی۔ مگر اس کے باوجود مرابط ہی کی حکومت میں ہم فلسفے کے ابتدائی مہادی دیکھتے ہیں۔ اور سلسلہ اس طرح سے ہے کہ سترہ بغداد سے فلسفہ یہودیوں نے حاصل کیا، اور ان سے اسپین میں آیا۔ ایشیا کے فلسفے کو اسپین کے مسلمانوں تک پہنچانے میں یہودیوں نے واسطے کا کام انجام دیا ہے۔

ایک عرصے تک یہودیوں نے یونانی فلسفے کی ترقی میں کوئی حصہ نہ لیا تھا، اگرچہ بعد کے سر پانی دور میں انھوں نے علوم طبی و طبیعی کے مطالعے میں حصہ لیا تھا، جس کی شہادت ہمیں مامون اور اہل عباسیہ کے زمانے میں بغداد کے یہودی اہل علم کے اہم کام سے مل چکی ہے۔ طب اور علم طبیعی کے باہر یہودیوں کی دلچسپی کتاب مقدس کی تفسیر روایت و شریعت تک محدود تھی۔

۲۳۸

اس بارے میں سعید النیوی یا سعدیہ بن یوسف (متوفی ۳۳۱ھ - ۳۹۲ھ) جو
 بالائی مصر کا باشندہ تھا مستثنیات میں سے ہے۔ یہ دریائے فرات کے کنارے مدرسہ سورا
 کے صدر میں سے ہے، اور عہد نامہ قدیم کے عربی کے مترجم کی حیثیت سے زیادہ مشہور
 ہے جس نے ایشیا اور اسپین دونوں کے یہودیوں میں اراچی زبان کی جگہ لے لی تھی۔
 مصنف کی حیثیت سے اس کی سب سے اہم تصنیف کتاب الایمانات والاعتقادات ہے
 جو ۳۲۷ھ (۹۳۳ء) میں تمام ہوئی اور جس کا بعد کو عبرانی میں سیفراہ بنت دولہ کے نام
 سے یوہوہ بن ٹیوٹوں نے عبرانی میں ترجمہ کیا۔ اس نے تورات کی شرح بھی لکھی ہے، جس کا صرف
 اب ایک جزو (خروج ۳۰-۱۱-۱۶) باقی ہے، اس کے علاوہ وہ اور کتابوں کا
 بھی مصنف ہے۔ لیکن اس کے خیالات واضح طور پر کتاب الایمانات والاعتقادات
 اور اس کی شرح تورات سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا
 ہے کہ پہلی بار ایک یہودی ان مسائل سے واقفیت کا اظہار کرتا ہے، جو معتزلہ
 نے اٹھائے تھے، اور ان کی طرف یہودی نقطہ نظر سے سنجیدگی کے ساتھ توجہ
 کرتا ہے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ سعید معتزلہ میں سے تھا، بلکہ وہ دراصل اسی
 تحریک کا نمایندہ ہے، جس سے اس کے سلمان معاصرین میں اشعری اور
 ماتریدی کی پیدا ہوئے، یعنی وہ ان لوگوں میں سے ہے جو اسخ الاعتیدہ کلام
 سے کام لیتے ہیں، اور فلسفہ کو اعتداری اغراض کے مطابق بناتے ہیں۔
 اس کی حیثیت نہایت وضاحت کے ساتھ اس کی کتاب کتاب الایمانات
 والاعتقادات سے معلوم ہوتی ہے، جس میں وہ تین سکولوں سے بحث کرتا ہے
 (۱) مسئلہ تخلیق (۲) مسئلہ وحدت الہی، (۳) مسئلہ اختیار۔ پہلے مسئلے سے بحث
 کرتے وقت وہ تخلیق من العدم کی حمایت کرتا ہے، لیکن خالق کے
 وجود کی ضرورت کے ثابت کرتے وقت وہ چار دلائل پیش کرتا ہے جن
 میں سے تین سے نہایت ہی واضح اور ساطا ایسی اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔
 وحدت الہی پر بحث کرتے وقت اُسے زیادہ تر عیسائیوں کے مسئلہ تثلیث کی
 مخالفت پیش نظر معلوم ہوتی ہے، مگر ضمنی وہ خدا اور اس کے صفات کے
 تصور پر بھی بحث کرنے پر مجبور ہوتا ہے، اور اس سلسلے میں وہ یہ دعویٰ کرتا ہے

۲۳۹

کہ مقولات ارسطو میں سے کسی کا بھی خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہوتا۔ ارادۃ انسانی کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے آزاد و اختیار ہونے کی حمایت کرتا ہے اور اس سلسلے میں اس کی زیادہ تر کوشش یہ ہے کہ اختیار انسانی اور خدا کے قادر مطلق اور عالم کل ہونے میں تطبیق پیدا کرے۔ کتاب خروج کی تفسیر میں اس نے جو کتاب لکھی ہے اس میں وہ الہامی احکام اور عقلی احکام کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آخر الذکر فلسفیانہ قیاس آرائی پر مبنی ہوتے ہیں۔

تحریک متکلمین اگرچہ معتزلہ کے خلاف اہل سنت کا رد عمل ہے، مگر اس کے فلسفی اثرات میں بہت کچھ توسیع ہوتی ہے۔ اب فلسفہ ایسا مضمون نہیں رہتا جس سے اہل علم کی صرف ایسی جماعت کو دلچسپی ہو، جنہیں یونانی تحریرات کے مطالعے کا شوق ہو، بلکہ یہ عام طور پر پھیل جاتا ہے یہاں تک مساجد تک میں اس کو جگہ مل جاتی ہے، جہاں سے اُسے بدعتی ضلالت قرار دے کر خارج نہیں کیا جاسکتا اور پھیلتے پھیلتے یہ یہودی مدارس میں بھی اپنی جگہ پیدا کر لیتا ہے۔ لیکن سعید نے اپنے ذاتی شاگرد نہیں چھوڑے اور عراق کے یہودی مدارس میں جو لوگ اس کے جانشین ہوئے انہوں نے اس کے طریقوں کی طرف مطلق توجہ نہ کی لیکن اس کا کام جو بظاہر بے نتیجہ معلوم ہوتا تھا، اس سے ایک صدی کے بعد نہایت ہی اہم نتائج پیدا ہوئے۔ سفر کی مشکلات کے باوجود سیفوی جماعت کے تمام یہودیوں کے مابین آمد و رفت بکثرت تھی اور سیفودی جماعت سے وہ یہودی مراد ہیں، جنہوں نے معمولی بول چال میں عربی کو اختیار کر لیا تھا اور جو مسلمانوں کی حکومت میں رہتے تھے۔ اشکینا زسی یہودی شمالی اور وسطی یورپ میں رہتے تھے، اور انہوں نے عربی کو اختیار نہ کیا تھا۔ اس لیے یہ زبان کے اختلاف کی بنا پر سیفودی جماعت سے بالکل الگ ہو گئے تھے، اور اس طرح دونوں جماعتوں میں اختلاف ماحول کی بنا پر عبرانی کے استعمال میں طریق عبادت، عام اعتقادات اور علم و اہم میں بھی نمایاں اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ پس ہمیں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ اندس کا فخر عراق کے فہور سے قدرتی طور پر قریبی تعلق رکھتا تھا، مگر اس کے وادی رہائش کے فہور سے کسی قسم کا تعلق ہونے کوئی قرینہ نہ تھا۔

اگرچہ اندس اور پردیس کے ابتدائی نوآباد کاروں کو بہت کچھ آزادی

حاصل تھی، مگر مجلس ابوہریرہ (ؓ) نے قیود عائد کر دی تھیں۔ بعد کے مغربی گاتھوں کے زمانے میں ان کو بہت کچھ تشدد کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ مسلمانوں کی آمد سے ان کو بہت کچھ سہولت ہو گئی تھی۔ اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ انھوں نے حملہ آوروں کی مدد اور غالباً ان کو دعوت دینے میں بڑا حصہ لیا تھا۔ اکثر اوقات انھوں نے ان شہروں کی حفاظت کے لیے جنھیں مسلمانوں نے فتح کیا تھا، فوجیں بھیجا کیں، اور دشمن کی حرکات کے متعلق اطلاعات مہیا کرتے رہتے تھے۔ غالب گمان یہ ہے، کہ ان کی مسلمانوں سے پہلے سے خط و کتابت تھی، اس لئے وٹیریا کے شہر کا۔ کئے کار کی حیثیت۔ یہ یہ بھی حملہ آوروں کو دعوت دینے کی ذمہ داری میں شریک تھے۔ بنو تمیمہ کی حکومت میں ان کی خوشحالی جاری رہی بلکہ اس میں اضافہ ہی ہوتا چلا گیا۔ اکثر اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ یہودیوں کو دربار اور انتظامی خدمات میں بڑے بڑے عہدے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ موافق حالات موجودوں کے زمانے تک باقی رہے۔ کیونکہ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ مرابطہ نے باوجود اپنی غمی شدت کے یہودیوں یا عیسائیوں کے خلاف کوئی کارروائی کی ہو۔

بنی امیہ کے دور کے یہودیوں میں ایک شخص ہمدان بن شہر و توفی (۳۶۰-۳۸۰ء) اہمیت رکھتا ہے۔ یہ عبد الرحمن کے دربار میں طبیب تھا اور اس نے سورا، اور ہمدان کو تحالف بھیجے اور عموماً ان سید القیومی کے بیٹے سے خط و کتابت کی۔ اب تک مغربی یہودیوں کا یہ دستور تھا، کہ شہریت کے تمام مشکل مسائل کی نسبت عراق کے مدرسوں کے افاضل سے مشورہ کیا کرتے تھے، جس طرح سے ان کے مسلمان ہمسائے فقہ اور الہیات میں اہل مشرق سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ لیکن اتفاقاً موسیٰ بن ایناک قرطبہ میں آیا، اور ہمدان نے اس کی موجودگی سے فائدہ اٹھا کر قرطبہ میں یہود کے مذہبی علوم کے ایک مدرسے کی بنیاد ڈال دی، اور اس اقدام کو موسیٰ بادشاہ نے بہت پسند کیا۔ یہ مدرسہ اس سے زیادہ اہم ثابت ہوا جتنا کہ اس کے بانی کو خیال تھا، صرف ایک صوبائی مدرسہ ہی نہ تھا، جو مشرق

کے مدارس کے کام کی نقل کرتا ہو، بلکہ اس سے یہودی علم اندس کی طرف منتقل ہو گیا۔ اس زمانے میں ایشیائی اسلام اہل سنت کے روعل کی متحدہ قوت کو محسوس کرنے لگا تھا، مگر اس کے مقابلے میں اندس کو عہد زرین کی تہذیب نظر آئی اس کے بعد اتوسی بادشاہ حاکم ثنائی اسلامی علوم کے مغرب میں رائج کرنے کے لئے کوشش کرنے لگا۔ اس لئے اپنے کارندے قاہرہ و دمشق بغداد اور اسکندریہ کتابیں خریدنے کے لئے روانہ کئے محمود غزنوی (۱۱۸۵-۱۲۰۶ء) کے رحمت پسند دور میں مسلم بن محمد اندسی نے اسپین کے مسلمانوں میں اخوال الصفا کی تعلیم کو رائج کیا۔ یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ اسپین میں یہودیوں نے مسلمانوں سے پہلے فلسفے کے مطالعے کا آغاز کیا، لیکن یہ بالکل ظاہر ہے کہ اندس میں نئے علوم کی ترویج سے یہودیوں کو بھی تعلق ہے اس طرح سے جب مشرق میں سوج غروب ہو رہا تھا، تو مغرب میں نیا دن نکلنے کے قریب تھا۔

اندسی فلسفے کا پہلا قائد ابویوب سلیمان بن یحییٰ بن جبرول (متوفی ۳۵۵ھ) ہے جو عام طور پر ابن جبرول اور لاطینی اہل مدرسہ کے یہاں ایسی ہول کے نام سے مشہور ہے۔ وہ زیادہ مقررہ "چشمہ حیات" کے مصنف کی حیثیت سے مشہور ہے، اور یہ نام مرموز ۳۶-۱۰ کے الفاظ پر مبنی ہے۔ یہ ان کتابوں میں سے ہے جس کا کلیہ طبعیہ میں لاطینی میں ترجمہ کیا گیا، اور مدنی مصنفین اس سے فانس وائٹس کے نام سے خوب واقف ہیں (اسے باؤمر نے اپنی تفسیر و تبصرے کے ساتھ مونٹسپیس ۱۵۷۱ء میں شائع کیا ہے) یہی وہ کتاب تھی جس نے فوٹلاطینیت کو مغرب میں رائج کیا۔ ابن جبرول کی تعلیم ہے کہ حقیقت خالص صرف خدا ہے، اور صرف وہی حقیقی جوہر ہے۔ وہ صفات نہیں رکھتا، لیکن اس کے اندر ارادہ اور حکمت ہیں، مگر ان کی حیثیت صفات کی نہیں ہے، بلکہ یہ اس کی فطرت کے رخ ہیں۔ عالم کی پیدائش پہلے سے موجود کلی مادے بصورت کے مرتسم ہو جانے سے ہوئی ہے۔ قلعہ مدخلہ جو ہر ایسے تصورات کے معنی میں جو ایسی اشیاء سے منتشر ہوتے ہیں جن کے اندر یہ موجود ہوتے ہیں (دیکھو اسطو de anima سوم، ۷، ۸ اور اس طرح سے

۲۴۳ ذہن جب ریاضیاتی اشکال کا خیال کرتا ہے تو انھیں منترج خیال کرتا ہے، اگرچہ یہ منترج نہیں ہوتیں، درحقیقت موجود نہیں ہوتے۔ لیکن خدا کے خالص روحانی وجود اور اس بے ٹوٹکے مواد کے مابین جس سے اس دنیا کے موجود اجسام میں مشابہہ ہوتا ہے، زندگی کی درمیانی اشکال ہیں، مثلاً ملائکہ اور وح وغیرہ جن میں صورت کا مادہ ہے پر ارتسام نہیں ہوتا۔

”چشمہ حیات“ کے علاوہ ابن جبرول دو اخلاقی کتابوں کا بھی صنف ہے، مگر ان دو اشعار النفس، اصطلاح اطوار روح، اس کتاب میں علم مخفی کے انداز میں انسان کو عالم صغیر قرار دیا گیا ہے۔ دوسری کتاب کا نام ہے چارہ بنیم، یہ اخلاقیاتی مقولوں کا مجموعہ ہے جسے یونانی اور عربی فلاسفہ سے جمع کیا گیا ہے۔ اول الذکر فلسفہ میں یونیورسل میں شامل ہوئی ہے، اور آخر الذکر ۲۴۴ء میں بام بزرگ سے۔

چھٹی صدی ہجری کے شروع میں امام غزالی کا ایک نو عمر معصرا بوبکر ابن باجا (متوفی ۳۳۳ھ/۹۴۵ء) ہے، یہ اندلس کے مسلمان فلاسفہ میں سب سے مقدم ہے۔ اس زمانے میں بنی ابن سینا کے انتقال کے تقریباً ۵۰ سال بعد عربی فلسفہ ایشیا میں تقریباً ختم ہو چکا تھا اور اسے خطرناک بدعت خیال کیا جانے لگا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ مصر میں نسبتاً زیادہ بے تعصبی سے کام لیا جاتا تھا، مگر نہ اتنا جتنا کہ فاطمیہ کے عہد زرین میں۔ لیکن مصر کو بدعت اور مختلف قسم کے ادھام کا گھر ہونے کی بنا پر شک و شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، اور یہ باتیں فلسفی کے موافق حال نہ تھیں۔ اس طرح سے اندلس اسلامی

۲۴۳ فلسفہ کا مجاہد ماویٰ بن جاتاہے، جس طرح سے یہ یہودی فلسفہ کا گہوارا بن چکا تھا۔ ابن باجا نے جولائی میں اہل مدرسہ میں ایپیس کے نام سے مشہور ہے، مگر رابطہ کے اندلس میں وہ آزادی اور بے تعصبی پائی، جو اب ایشیا میں حاصل نہ تھی۔ وہ فارابی کے کام کو جاری رکھتا ہے، مگر ابن سینا کے کام کو نہیں، اور ارسطو کی سنجیدہ اور قدامت پسندانہ اصول پر فطاطونی شرح کرتا ہے۔ اس نے ارسطو کی طبیعیات کو ن وضاد اور مینور اپر شرعیں

تصنیف کیں۔ اس نے ریاضی اور روح پر کتابیں تصنیف کیں اور ایک کتاب "تدبیر المتواحدہ" لکھی جس سے ابن رشد اور یہودی مصنف موسیٰ نابولوی نے جو دسویں صدی عیسوی میں کام لیا ہے۔ اس آخری کتاب میں وہ حیوانی فعلیت (جس میں جذبات، غم، خواہشات وغیرہ کی بنا پر ہوتا ہے) اور انسانی فعلیت میں امتیاز کرتا ہے، جو عقل مجرد کی ایما و ہدایت پر ہوتی ہے، اور اس امتیاز سے زندگی اور کردار کا ایک اصول مرتب کرتا ہے۔ لاطینی اہل مدرسہ اس سے زیادہ تر جواہر منتزعہ کے مسئلے کے سلسلے میں اقتباس کرتے ہیں۔ ابن باجہ کا خیال تھا کہ نظری علوم کے مطالعے سے ہم ایسے مثالوں کے ذریعے سے جنہیں ہم جانتے ہیں کہ ان تصورات سے متعلق ہیں، جواہر منتزعہ کے علم تک پہنچ سکتے ہیں (سینٹ تھامس اکیوناس، سی، جینٹالس ۴، ۴۱)۔ یہ سوال کہ آیا مقرون اجسام سے منتزعہ کر کے جواہر کا جانا ممکن ہے جن میں یہ بات ترکیبہ موجود ہوتے ہیں، (اور جواہر منتزعہ کو روحانی اشیا قرار دیا گیا تھا) قرون وسطیٰ کی مدرسیت میں عام تھا، جسے یہ عربی فلاسفہ ۲۲۵ سے برائش میں ملا تھا، اور اس سے یہ سوال پیدا ہوا تھا کہ آیا اس قسم کے مجرد تصور پر غور و فکر کرنے سے ہمیں حقیق کا علم مقرون اجسام کے مشابہت کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے۔ ایلیٹس ملینس اور تھامس اکیوناس دونوں ابن باجہ سے اس مسئلے اور عقل مکتسب کے مسئلے کو منسوب کرتے ہیں۔ عقل مکتسب کے مسئلے کا ہم ابن سینا کے سلسلے میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں، اور اس سے یہ نسخہ منظر کر کے جواہر منتزعہ کے نظریے کی تکمیل ہوتی ہے، کہ ہمارے نفس میں قابل فہم اشکال ایک خارجی عقل فعال کی طرف سے اس طرح سے صادر ہوتی ہیں، جس طرح جوہری اشکال کا جسمی مادے پر نزول ہوتا ہے۔ سینٹ تھامس اکیوناس کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے ان موضوعوں پر ابن باجہ کی بحث کا بلا واسطہ علم تھا، مگر ایلیٹس کے مطالعے سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی۔ ابن باجہ اور تمام عربی فلاسفہ کی طرح سے اتصال کی نسبت یہ کہتا ہے کہ یہ عقل انسانی کا عقل فعال کے ساتھ اتصال، جس کا یہ اصرار ہوتی

ہے اور یہ انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت اور اس کا انتہائی مقصد ہے۔ عقل فعال کے اس عقل پر عمل کرنے سے جو انسان کے اندر مخفی ہوتی ہے اس میں زندگی پیدا ہوتی ہے، لیکن حیات ابدی عقل کے عقل فعال کے ساتھ کامل طور پر متحد ہو جانے سے حاصل ہوتی ہے۔ ابن باجہ کے یہاں فارابی کے مقابلے میں تصوف کا رنگ بہت ہلکا ہے، اس اتصال کے حاصل کرنے کا ذریعہ وحدہ نہیں، بلکہ رفتہ رفتہ نفس کو ان مادی اشیاء سے چھڑانا ہے جو اس کی خالص عقلی زندگی اور نتیجۃً اتصال میں مانع ہوتی ہیں۔ یہ بات ہم کو مراثیت کی تعلیم تک لے جاتی ہے، جو نفس کو اس کی روحانی ترقی تک پہنچانے کا فن ہے۔ اور مراثی و متوحد زندگی ہی کو ابن باجہ لفظ العین قرار دیتا ہے۔ یہ مراثی اور تفکر و تدبر کی راہبانا زندگی کسی لحاظ سے بھی نہی زندگی نہیں ہے کیونکہ اس اعتبار سے ابن باجہ فارابی سے بہت آگے بڑھ گیا ہے۔ اسے اس امر کا پورا احساس ہے کہ حاصل فلسفہ کو الہامی تعلیمات کے مطابق نہیں بنایا جاسکتا، اور یہی وہ یقین ہے، جو فلاسفہ کو راسخ العقیدہ اسلامی متفکرین سے قطعی طور پر جدا کر دیتا ہے، جیسے امام غزالی اور ان کے مذہب کے لوگ ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ (نعوذ باللہ) الہامی تعلیمات میں حقائق کو نامکمل طور پر بیان کیا گیا ہے، جن کا مکمل تراویحی ترجمہ اسطو کے مطابق سے ہو سکتا ہے۔ وہ قرآن اور اس کے مذہب کو صرف عوام کے لئے تسلیم کرتا ہے، جن کی عقل نہ تو فلسفیانہ استدلال کی خواہش کرتی ہے اور نہ اس میں اس کی قابلیت ہوتی ہے عجیب بات ہے کہ وہ مخالف الہیاتوں کے حملوں سے بچا رہا، اور شاہان مرابطہ کی حفاظت میں اس نے اپنی زندگی امن و آمان کے ساتھ گزاری۔

ابن باجہ کی موت کے چند ہی سال کے بعد خاندان مرابطہ کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کی جگہ موحدین نے لی اور یہ خاندان بھی مرابطہ کی طرح سے دراصل بربری تھا، اور اس کی طرح سے اس کی ابتدا بھی مذہبی احیاء سے ہوئی تھی۔ موحدین کی بنیاد ابن تو مرست (متوفی ۵۲۹ھ - ۱۱۳۶ء) سے منسوب

کی جاتی ہے۔ وہ مراکش کا باشندہ اور شدت مذہب اور علم کلام کا عجیب و غریب مجموعہ تھا۔ وہ خود کو حضرت علیؑ کی اولاد سے منسوب کرتا تھا اور مہدی اور موصوم ہونے کا مدعی تھا اس طرح سے اس نے مراکش میں شیعہ تصورات کو رائج کیا۔ اسی نے مغرب میں امام غزالی کا علم کلام رائج کیا، اگرچہ وہ ابن بزم کے مقلد ہونے کا دعویٰ کرتا تھا۔ اس نے ایشیا میں سفر کیا تھا جہاں بلاشبہ اس نے امام غزالی اور ان کے نظریات کی نسبت معلومات حاصل کیں۔ کہ مغربیہ میں اس سے سختی کا برتاؤ ہوا، اس پر وہ مصر چلا گیا جہاں اس نے خود کو اہل مصر کے اطوار پر اپنی مذہبی ہمت چیمینوں سے نمایاں اور مورد اعتراض بنالیا۔ اسکندریہ سے وہ جہاز میں مغرب کی طرف روانہ ہوا، راستے میں اس نے اہل جہاز کے اخلاق کی اصلاح شروع کر دی اور ان کو اوقات نماز اور دوسرے مذہبی فرائض کی پابندی پر مجبور کیا۔ ششم ہجری وہ جہد یہ میں آیا اور سر راہ ایک مسجد میں مقیم ہو گیا۔ اس مسجد میں وہ کھڑکی میں سے بیٹھا ہوا راستہ چلنے والوں کو دیکھتا رہتا تھا اگر کسی کو شرب کا شیشہ یا کوئی آلہ موسیقی لے جاتے ہوئے دیکھتا تھا تو مسجد سے نکل کر ان چیزوں کو چھین کر توڑ دیا کرتا تھا۔ امام اس کا دلی اللہ کی حیثیت سے احترام کیا کرتے تھے، لیکن اکثر دولتمند اس کی حرکات سے اس کے مخالف ہو گئے اور آخر کار امیر جمہلی کے دربار میں استغاثہ کیا۔ امیر نے ان کی شکایات سنیں اور ابن توہرت کو فور سے دیکھا اور اس اثر کا اندازہ کیا جو عوام پر قائم ہو چکا تھا۔ انتہائی ہوشیاری سے وہ اس مصلح کے ساتھ بیحد ادب و احترام کے ساتھ پیش آیا، مگر اسے یہ مشورہ دیا بلکہ باہر رکھا کہ جتنی جلد آپ کو سہولت ہو، آپ اپنے قدمِ منت لڑم سے کسی اور مقام کو مشرف فرمائیں، اور اس طرح سے وہ انجیر یا میں بمقام بجائیہ منتقل ہو گیا۔ یہاں پر عوام نے اس کی حرکات کو سخت ناپسند کیا اور اُسے یہاں سے نکال دیا گیا۔ اس کے بعد اس نے میلان میں سکونت اختیار کی جہاں اس کی ملاقات ایک کبھار کے بیٹے عبدالکونن قومی سے ہوئی جسے

۲۴۷

۲۴۸

اس نے اپنا مرید بنالیا، اور اس کی نسبت اپنے جانشین جوئے کا اعلان کیا۔ اس زمانے میں خاندان مرابط اپنے اصل زہد و اتقا سے گر چکا تھا، اور دولت اور رقیب کی بنا پر مشہور تھا، جو فتح اندس کا نتیجہ تھا، اور خاندان شاہی کی شان و شوکت اور اس کے منو و نمائش نے حکمت چینی کا مور و بناوٹ اتھا۔ ایک دن جمعہ کو دربار عام میں امیر کے لئے تخت بچھا ہوا تھا، کہ ایک فقیر سپاہیوں کو دھککتا ہوا راستہ نکال کر تخت کے پاس آیا، اور تخت پر بیٹھ گیا۔ جب اس سے اسٹھنے کے لئے کہا گیا تو اس نے اسٹھنے سے انکار کر دیا۔ یہ مہدی ابن قمرت تھا، اور فقر کا اس قدر احترام کیا جاتا تھا اور سب سے زیادہ اس کا کہ سپاہیوں میں سے کسی نے بھی اسے جبراً اٹھانے کی کوشش نہیں کی۔ آخر کار خود امیر آیا، اور یہ دیکھ کر کہ اس کی نشست پر کون بیٹھ گیا ہے، زبردست فقیر کے ارادے میں مزاحم ہونے سے انکار کر دیا۔ لیکن ابن قمرت پر بھی طور پر یہ بات واضح کر دی گئی کہ کچھ عرصے کے لیے اس کا شہر کو چھوڑ دینا مناسب ہے۔ اس لئے مہدی فیض چلا گیا، مگر وہ جلد ہی مراکو واپس آ گیا، ایک روز اس نے امیر کی بہن کو شرک پر دیکھا، جس نے بیرونی حاکم کا بے نقاب جمع عام میں نکلنے کا بے حیائی کا دستور اختیار کر لیا تھا۔ مہدی نے اس کو روکا، اور پردے کی خلاف ورزی پر اسے سخت لعنت ملامت کی۔ پھر شدت غیظ میں اسے اس کے گھوڑے پر سے کھینچ لیا۔ لیکن شاید وہ اپنی ناقابل اندیشی پر کچھ پریشان ہوا ہوگا، اس لئے فوراً ہی تسامیل کی طرف سبھاگ گیا، جہاں اس نے اس فاسق و فاجر خاندان کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ اس پہلی بغاوت کو کچھ زیادہ کامیابی نصیب نہیں ہوئی لیکن مہدی کے انتقال کے بعد بغاوت اس کے مرید عبدالمومن کے ہاتھ میں آگئی جس نے اور ان تل ماسین، فیض سالے، اور سبط پر قبضہ کر لیا، اور مہدی میں مراکو پر قابض ہو گیا، اور رفتہ رفتہ مرابط کی پوری سلطنت کا مالک بن گیا عبدالمومن نے جس نے خاندان کی بنا ڈالی وہ موحیدین کے نام سے مشہور ہے، اور ان کی حکومت ۶۶۷ھ (= ۱۲۶۸ء) تک قائم رہی۔

ابن توmert امام غزالی کی تقلید کا دم بھرتا تھا، اور اس لئے ان کے نظامِ راسخ العقیدہ مذہبیت کو مغرب میں رائج کیا۔ شریعت میں وہ مبالغہ کی طرح واؤ و ظاہری اور ابن حزم کے رجعت پسند مذہب کا پیرو تھا۔ عوام کے نزدیک وہ بربر قومیت کا غازی تھا۔ اس لئے قرآن کریم کا بربر زبان میں ترجمہ کیا، اور عربی کے بجائے بربر زبان میں اذال دلائی۔

موحدین کی حکومت سے تعصب اور مذہبی تشدد کا دور شروع ہوتا ہے اسی حکومت کے تحت ہم دیکھتے ہیں کہ یہودی بڑی تعداد میں ملک چھوڑ کر افریقہ یا یروپ کی طرف نقل وطن کر جاتے ہیں، اور اکثر عیسائی بھاگ بھاگ کر شمالی کیشیاں کی افواج سے مل جاتے ہیں۔ دور جدید کے مورخ بعد کے عیسائی فرمانرواؤں کی سلمان رعایا پر ظلم و ستم کی مذمت کرتے ہیں، اکثر رعایا کو یارمن اور شائستہ آبادی کہتے ہیں، جو امویوں اور مرابط کے زیر حکومت رہ چکی تھی۔ لیکن اسپین کو اسلامی حکومت کا آخری تجربہ ظالم تعصب اور تشدد پسند موحیدین کا تھا، جن کا انداز بہت مختلف تھا۔ عجیب بات یہ ہے کہ فلسفہ کی ترقی کے لحاظ سے اندلسی مسلمانوں کا یہی عہد زریں تھا۔ صرف یہی نہیں، کہ اس زمانے میں فلسفہ نے ترقی کی، بلکہ موحیدین کا دربار فلاسفہ کی حفاظت و حمایت کیا کرتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کے ابتدا ہی میں خاموشی کے ساتھ یہ طے ہو گیا تھا، کہ فلسفی اپنے کام اور تعلیم میں بالکل آزاد ہوں، بشرطیکہ ان کی تعلیم عوام میں نہ پھیلے۔ اس کو ایک قسم کی حقیقت مخفی سمجھ لیا گیا تھا جو صرف علما سے مخصوص تھی۔ یہ بھی تقریباً یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ روش علاؤد فلاسفہ نے اختیار کی تھی۔ اس کو بعض ایشیائی فلاسفہ پہلے ہی سے بیان کر چکے تھے اور اشعری اور غزالی نے تو قطعی طور پر اس کو اصول ہی نہ لایا تھا۔ اور یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ موحیدین غزالی کی تقلید کے مدعی تھے۔ لیکن جس زمانے میں فلاسفہ کو یہ غیر معمولی آزادی رائے حاصل تھی، جو ایشیا کے ترکی خاندانوں کی استبدادی راسخ العقیدگی سے اس قدر مختلف تھی، اور وہ اپنی تحریرات میں نظامِ ارسطو کی حمایت کرتے تھے، فرمانروا سرکاری طور

پر اپنی رعایا کے عوام پر سخت ترین راسخ العقیدگی کے نہایت ہی رجعت پسند فقہی نظام عائد کر رہے تھے، جو اس درجہ رجعت پسند تھا کہ سلاطین ایشیائے بھی اس کو کبھی تسلیم نہیں کیا۔

موحدین کے کوٹانے میں اندلس میں فلسفی فکر کا سب سے بڑا قائد ابن طفیل (متوفی ۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء) تھا۔ یہ موحد ابو یعقوب (متوفی ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء) کا وزیر اور اس کے دربار کا طبیب تھا۔ اس کی تعلیم عام طور پر ابن باج کے مطابق ہے، مگر اس کے یہاں تصوفی عنصر زیادہ نمایاں ہے۔ وہ وجد کو بلند ترین علم کے حصول اور تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے، لیکن ابن طفیل کی تعلیم میں یہ علم اس علم سے مختلف ہے جس کو صوفیا حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تصوفی فلسفہ ہے، نہ کہ تصوفی الہیات روئے سعود سے عقل فعال اور وہ سلسلہ تسلیل ظاہر ہوتا ہے جو اساتذہ تک پہنچتا ہے، اور سچہ عقل فعال تک لوٹتا ہے۔

فلسفے کے نظریات کو عوام سے پوشیدہ رکھنے کے بارے میں اس کا بھی ایسی ہی اصول ہے جو ابن باج کا ہے، اور جو درحقیقت موحدین کے دور میں صحیح سرکاری روش ہے، اور وہ اس اصول کی اپنے افسانے جی بن یقطان میں اس کی حمایت کرتا ہے، اور اسی تصنیف کی بنا پر اس کا نام زیادہ تر مشہور ہے۔ اس کہانی میں وہ ہمارے سامنے دو جزروں کی تصویر پیش کرتا ہے۔ ان میں سے ایک میں تو صرف ایک حکومت پسند شخص رہتا ہے، جو اپنا وقت تفکر و تدبر میں صرف کرتا ہے، اور اس طرح سے اپنی عقل کو ترقی دیتا ہے یہاں تک کہ وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس میں ان ابدی حقائق کے سمجھنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے، جو عقل فعال میں ہیں۔ دوسرے جزیرے پر معمولی اشخاص آباد ہیں، جو زندگی کے معمولی مشاغل میں مصروف ہیں، اور مذہب کی جس شکل کا ان کو علم ہے، اس کے اعمال پر کاربند ہیں، اس طرح سے وہ بالکل مطمئن اور خوش ہیں، مگر ان کی مسرت اس شکل مسرت کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے، جو دوسرے جزیرے کے

۲۵۲ تنہا خلوت گزین کو حاصل ہے۔ ایک عرصے کے بعد اس خلوت پسند کو جسے پاس کے جزیرے اور اس کے باشندوں کا پوری طرح سے حال معلوم ہے، ان لوگوں کی حالت پر بہت رحم آتا ہے کہ اس مکمل مسرت سے وہ محروم ہیں، جو اسے حاصل ہے، اور ان کی عاقبت کی سچی خواہش کی بنا پر وہ ان کے جزیرے میں جاتا ہے، اور اس حقیقت کی تبلیغ کرتا ہے، جو اس نے دریافت کی ہے۔ اس کی بیشتر باتیں تو ان کی سمجھ میں نہیں آتیں، اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے وعظ و تلقین سے ان لوگوں میں جنہیں وہ فائدہ پہنچانا چاہتا تھا، پریشاں خیالی شک اور اختلافی مناقشات پیدا ہو جاتے ہیں، لیکن وہ اس عقلی زندگی کی قابلیت نہیں رکھتے، جو اس نے بسر کی ہے۔ آخر میں وہ اپنے جزیرے کو اس یقین کے ساتھ واپس آ جاتا ہے کہ حوام کے رواجی مذہب میں مداخلت کرنا غلطی ہے۔

ابن رشد ۱۱۹۵ء جو اہل مغرب میں الیوروز کے نام سے مشہور ہے، عربی فلسفہ میں سب سے بڑا اور تقریباً آخری فلسفی ہے۔ وہ قرطبہ کا باشندہ تھا، اور ابن طفیل کا دوست اور زیر حمایت تھا جس نے اسے ابو یقوب سے ۱۱۹۵ء میں لایا۔ مگر وہ ابن طفیل کے مقابلے میں زیادہ صاف گو تھا، اور اس نے امام غزالی اور ان کے متبعین کے جواب میں کئی کتابیں لکھیں جس کا زمانہ اس سے اس کا تعلق تھا اس کے افراد عام طور پر فقہ ہوا کرتے تھے، اور ابن رشد نے قاضی کی حیثیت سے متعدد اندلس کے شہروں میں خدمات انجام دیں، اکثر عربی فلسفہ کی طرح سے ابن رشد نے طب حاصل کی اور ۱۱۹۵ء میں وہ ابو یقوب کے دربار میں طبیب مقرر ہوا۔ اس وقت تک وہ اپنی تصنیف و تالیف کا دور ختم کر چکا تھا۔ ابو یوسف المنصور کے دور حکومت میں اسے بدعتی قرار دے کر شہر قرطبہ سے جلا وطن کر دیا گیا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ رابطہ کی طرح سے مومنین بھی درحقیقت مراکش کے فرمانروا تھے، اور اندلس ان کا بیرونی صوبہ تھا۔ جس زمانے میں امیر قرطبہ میں تھا اور عیسائیوں پر حملے کی تیاری میں مصروف تھا اسی زمانے میں ابن رشد پر عتاب ہوا، اور

غالباً ابن رشد پر عتاب زیادہ تر سیاسی مصالح کی بنا پر ہوا کیونکہ جہاد کے موقع پر امیر اپنے شخص کے خلاف سرکاری طور پر اظہار ناراضی کر کے، جو اپنی فلسفی نظریات کے اعلان میں ضرورت سے زیادہ دلیر واقع ہوا تھا، خود اپنے مذہب کی پختگی اور جوش دینی کو ظاہر کرنا چاہتا تھا۔ جیسے ہی امیر مراکش کو لوٹا، اس نے ابن رشد کی جلا وطنی کے حکم کو منسوخ کر دیا۔ بعد کو ابن رشد مراکش کے دربار میں گیا اور وہیں ۱۱۹۵ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔

مسلمانوں میں ابن رشد کو کچھ زیادہ اثر حاصل نہیں ہوا۔ اس کے بیشتر مداح یہودی تھے اور یہودیوں کی سختی کی وجہ سے پراوتیس اور سسلی میں منتشر ہو گئے تھے، اور غالباً زیادہ تر انھیں کی بددلت اس کی تعلیم الہی عالم عیسوی میں رائج ہوئی۔

اس کی سب سے بڑی طبی تصنیف کا نام کلیات ہے، جس کا لاطینی میں کالی گیٹ نام ہوا، اور یہ کتاب قدون وسطیٰ کی ان جامعات کی مشہور درسیات میں سے تھی، جہاں عربی نظام طب رائج تھا۔ اس نے فقہیں قانون میراث پر بھی ایک کتاب لکھی، جو اب بھی قلمی شکل میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ ہیئت اور صرف و نحو پر تصانیف چھوڑی ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ فلسفے کا کام مذہباً جائز و مستحسن ہے کیونکہ قرآن شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا انسانوں کو حقیقت کی تلاش کا حکم دیتا ہے۔ جہاں آزادی فکر سے ڈرتے ہیں، تو یہ ان کا محض تعصب ہے۔ کیونکہ جن لوگوں کا علم ناقص ہوتا ہے، انھیں فلسفے کے حقائق مذہب کے مخالف معلوم ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر اس نے دو الہیاتی کتابیں تصنیف کی ہیں، ایک کا نام فصل المقال فی مابین الشریعت والحدیث من الاتصال ہے، اور دوسری کا اکثف من المناجج الادلتہ فی عقائد الملتہ ہے۔ اور یہ دونوں ایمر جے میولر نے اپنی تصنیف و مقدمے کے ساتھ شائع کی ہیں۔ عوام کے عقائد کو وہ تسلیم نہیں کرتا، مگر وہ ان کو منی پر حکمت سمجھتا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کو اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں، اور ان میں تقویٰ اور نیکی پیدا کرتے ہیں۔ ارسطو کو وہ خدا کا انسانوں پر سب سے بڑا اہام سمجھتا

ہے۔ اس کے ساتھ مذہب بالکل متفق ہے، مگر مذہب کا عوام کو جو علم ہے اس میں حقیقت الہی کا صرف جزو انکشاف پایا جاتا ہے، اور یہ اکثریت کی علی اغراض کے مطابق ہوتا ہے۔ مذہب کے اندر ایک، تو نوی معنی ہوتے ہیں، جن تک تمام غیر تعلیم یافتہ آدمی پہنچ سکتے ہیں۔ اور اس کی ایک تعبیر ہوتی ہے، جس سے عمیق تر حقائق کا انکشاف ہوتا ہے، اس کا عوام پر ظاہر کرنا مصلحت کے خلاف ہے۔ وہ ابن ماجہ کی رائے کی مخالفت کرتا ہے، جو خلوت میں رہ کر غور و فکر کرنے پر مائل تھا، و فلسفیانہ مسائل پر بحث کرنے سے گریز کرتا تھا۔ وہ اس قسم کی بحث کو تسلیم کرتا ہے، اور اسے مستحسن سمجھتا ہے بشرطیکہ یہ تعلیم یافتہ لوگوں سے ہو، جو اس کے مطالب کو سمجھ سکتے ہوں، اور عوام کے سامنے نہ ہو، جن کا اس کی وجہ سے اپنا سادہ ایمان بھی متزلزل ہو جائے۔ وہ ابن ماجہ سے وجد کی مخالفت میں متفق ہے، اور اس بارے میں ابن طفیل کی مخالفت کرتا ہے۔ وجد کا وجود ممکن ہے، مگر یہ اس قدر شاذ ہے کہ اس پر کچھ زیادہ لحاظ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۵۵

لوگوں کی مختلف قسمیں ہیں جو اجمالاً تین طبقوں میں آتے ہیں۔ اس میں بلند ترین طبقے کے تو وہ لوگ ہیں، جن کے مذہبی اعتقادات برہان پر مبنی ہوتے ہیں، یعنی یہ ایسے قیاسی استدلال کا نتیجہ ہوتے ہیں جو بدائے یقینی ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے لوگوں سے فلسفی مخاطب ہوتا ہے سب سے ادنیٰ طبقے میں وہ لوگ شامل ہیں، جن کا ایمان و اعتقاد کسی مرشد کی ہدایت یا ایسی قیاس آرائی پر مبنی ہوتا ہے جس کو دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا، اور جو خالص عقل کے عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا، اس قسم کے لوگوں کے سامنے برہان استدلال باجہت کو پیش کرنا موجب مضرت ہوتا ہے، کیونکہ اس سے وہ صرف شک اور دشواری میں مبتلا ہوتے ہیں۔ ان دو طبقوں کے درمیان ایک ایسا طبقہ ہے، جس کے لوگوں کو خالص عقل سے کام لینا تو نہیں آیا (جو ابن رشد کے نزدیک محض وجدان معلوم ہوتا ہے) مگر ان میں استدلال اور حجت کی قابلیت ہوتی ہے، جن کے ذریعے سے ان کے ایمان و اعتقاد

کی حمایت کی جاسکتی ہے، اور ان کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ ان لوگوں کے سامنے اصل برہان کو تو پیش نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ان سے بحث و استدلال کرنا، اور ان کی ان لوگوں کی سطح سے بلند ہونے میں مدد کرنا جن کا اعتقاد صرف دوسروں کے قول پر مبنی ہوتا ہے جائز و درست ہے۔

ابن رشد نے سب سے زیادہ متکلمین کی تعلیم کی مخالفت کی کیونکہ اس کے خیال کے بموجب یہ فلسفہ ارسطاطالیس کے خالص اصول کو خراب کرتے ہیں، اور ان میں وہ غزالی کو سب سے بدتر خیال کرتا ہے، جن کو وہ مرتد فلسفہ کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اس کی مشہور تردیدی کتاب تھاقتا التہافت ہے، جس میں وہ غزالی کی تھاقتا الفلاسفہ کا جواب دیتا ہے۔

لیکن اُسے یہودیوں کی بعد کی نسلوں اور بعد کے لاطینی اہل مدرسہ میں متن ارسطو کے شارح کی حیثیت سے زیادہ شہرت حاصل ہے۔ وہ ارسطو کا سب سے بڑا اور آخری شارح ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ابن رشد کو ارسطو کے اصل یونانی زبان میں مطالعہ کرنے کی ضرورت کا کبھی احساس نہیں ہوا۔ وہ یونانی زبان سے نا بلد تھا اور اس کی تحریرات سے اس امر کا نہیں پتا نہیں چلتا کہ یونانی متن کے مطالعے سے ارسطو کے متعلم کو کوئی مدد مل سکتی ہے۔ اس کی شرح کا طریق وہی ہے جو قدیم زمانے سے سریانی شارحین میں چلا آتا تھا۔ یعنی وہ متن کا ایک جملہ لکھتا ہے اور اس کے بعد شرح کرتا ہے۔

زیادہ تر تو ابن رشد ارسطو کی نفسیات کو اسی طرح سے بیان کرتا ہے جس طرح سے فارابی اور ابن سینا نے اس کی ترجمانی کی ہے مگر اس میں چند اہم نرمیات بھی ہیں۔ انسان میں ایک عقل بیولانی ہے اور ایک عقل ہے عقل فعلی عقل فعال کے عمل سے پہنچ ہوتی ہے اور اس طرح سے عقل متنب بن جاتی ہے۔ انفرادی عقل بہت سی ہیں، لیکن عقل فعال صرف ایک ہے، اگرچہ یہ ہر ایک میں موجود ہے، جس طرح سے سورج ایک ہے، لیکن جسے اجسام کو یہ منور کرتا ہے گویا اتنے سورج عمل کرتے ہیں۔ ارسطاطالیسی نظریے کی یہ

وہ ٹنکل ہے جس صورت میں یہ ابن سینا کے ذریعے سے منتقل ہوا ہے۔ عقل فعال ایک ہے، مگر یہ اپنی تدبیر کی بنا پر ہر ایک میں موجود ہے۔ اس وجہ سے ہر ایک میں جو تیز کرنے والی قوت پائی جاتی ہے عام عقل فعال کا جزو ہے۔ لیکن ابن رشد اپنے متقدمین سے عقل ہولانی کے بارے میں اختلاف کرتا ہے جو ان محضی اور بالقوہ استعدادوں کا مرکز ہے، جس پر عقل فعال عمل کرتی ہے تمام قدیم تر نظاموں میں اس عقل ہولانی کو خالص انفرادی اور عقل فعال کی تدبیر کے عمل کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن ابن رشد عقل ہولانی کو بھی روح کلی کا ایک جزو قرار دیتا ہے، اور اسے انفرادی صرف اس حیثیت سے کہتا ہے کہ یہ ماضی طور پر انفرادی جسم میں تنگن ہوتی ہے۔ انفعالی قوتیں تک بھی اس کلی قوت کا جزو ہوتی ہیں، جو کل فطرت میں ساری ہے۔ یہ نظریہ ہمہ رد حیت کہلاتا ہے جس سے اکثر فرقہ و سطی کے اہل مدرسہ کو بہت دلچسپی تھی اور زمانہ حال میں بھی اس کے متبع پائے جاتے ہیں، چنانچہ جیمس (اصول نفسیات صفحہ ۳۶۶) کہتا ہے ”مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ جس لمحے میں مابعد الطبیعیاتی خیالاتوں اور زیادہ متحدہ کی کوشش کرتا ہوں، تو میں ایک قسم کے روح عالم کے تصور کو جو ہم سب میں ساری ہوتی ہے، زیادہ قابل قبول مفروضہ خیال کرتا ہوں، حالانکہ ہمیشہ انفرادی روحوں کے ماننے کے مقابلے میں اس نظریے میں بہت سی مشکلات ہیں۔ ابن رشد کے خیال کے بموجب اسکندر فردوسی نے یہ فرض کر کے غلطی کی ہے کہ عقل متاثر محض رجحان ہے۔ یہ ہم میں ہوتی ہے، لیکن اس کا تعلق خارج میں کسی شے سے ہوتا ہے۔ یہ پیدا نہیں ہوتی اور نہ اس میں کسی قسم کی خرابی واقع ہوتی ہے، اس لئے ایک معنی میں عقل فعال سے مشابہ ہے۔ یہ نظریہ اس نظریے کا بالکل عکس ہے، جسے عام طور پر مادیت کہا جاتا ہے، جس کی رو سے ذہن محض توانائی کی ایک صورت ہے، جو محضی و ظائف کی فعلیت سے پیدا ہوتی ہے۔ ابن رشد کے خیال کے بموجب دماغ اور اعصاب کی فعلیت ایک خارجی قوت کے وجود کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہ جیسا کہ ارسطو کی تعلیم ہے، یا کم از کم اسکندر فردوسی کی تعبیر کے

موجب عقل کی بلند ترین استعداد ہوتی ہے، جو عقل فعال کے خارجی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن وہ عقل متاخر جس پر یہ عقل فعال عمل کرتی ہے خود ایک بڑی عام روح کا جزو ہے، جو تمام زندگی کا مرکز اور وہ خزانہ ہے جس میں روح اپنے ۱۵۸ اس آئی تجربے کے بعد جسے ہم زندگی کا ختم ہو جانا کہتے ہیں لوٹ جاتی ہے۔

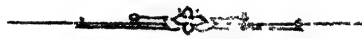
ابن رشد کے خیالات پر اسلامی علما کچھ بہت زیادہ توجہ یا تنقید نہیں کرتے لیکن عیسائی اہل مدرسہ اس نظریے کے خلاف دو بڑی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک نفسیاتی ہے اور دوسری الہیاتی۔ نفسیاتی اعتراض یہ ہے کہ یہ انفرادیت کے بالکل مخالف ہے۔ اگر ہر فرد کی شعوری زندگی عام روح کی شعوری زندگی کا صرف ایک جزو ہے، تو ہم میں سے کسی کا حقیقی ایگو نہیں ہو سکتا، لیکن ایسا کوئی واقعہ نہیں ہے جس کی شعور ایگو کی حقیقت اور انفرادیت سے زیادہ واضح شہادت پیش کرنا ہو۔ اس اعتراض میں اس امکان کا کوئی لحاظ نہیں کیا گیا ہے، کہ انفرادی روح کا مرکز ایک عام روح ہو سکتی ہے، اور نہ اس سے اس امر کی تردید ہوتی ہے کہ انفرادی روح دوبارہ عام روح میں جذب ہو سکتی ہے لیکن جس حد تک ابن رشد کا نظریہ روح کو عام روح کا جزو قرار دیتا ہے اس کے خلاف یہ کہا گیا کہ یہ بات تجربے کے مخالف پڑتی ہے کیونکہ تجربے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ زندگی میں ایگو نہایت وضاحت کے ساتھ انفرادی ہے۔ الہیاتی دلیل یہ تھی کہ ابن رشد کا نظریہ بقائے روح سے انکار کرتا ہے اور اس لیے مذہب عیسوی کے مخالف ہے۔ اس اعتراض کا تعلق زیادہ تر انفرادی روح کے عام میں جذب ہو جانے سے متعلق ہے۔ یہ کہا گیا کہ ملحدہ انفرادی وجود کے اس طرح ختم ہو جانے کے معنی ہیں کہ روح کا وجود بھی ختم ہو گیا۔ ۲۵۹

عیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، راہ عقل کی بلند ترین استعداد کے طے کو کسی حد تک تنگ کر دیتا ہے اور وہ اس کی فعلیت کے دائرے کو محدود تصورات کے حد تک محدود رکھتا ہے جن چیزوں کو مجرد کہا جاتا ہے ان کے

متعلق (ذہن) اس طرح سے خیال کرتا ہے جس طرح سے چوٹی ناک ہونے کا خیال کرتا ہے۔ اگر فکر کسی کوشش سے، اس کا چوٹی ناک والی شے کے طور پر خیال کرتا ہے، علمدہ نہیں بلکہ کوکلی شے کی حیثیت سے اور اس گوشت کے بغیر جس میں کوکلیاں ماضی ہوتا ہے اسی طرح سے جب یہ ریاضیاتی اشکال کا خیال کرتا ہے، تو یہ انہیں علمدہ خیال کرتا ہے، اگرچہ یہ علمدہ نہیں ہوتیں (۸-۷-۷)۔ ارسطو *de anima* جن لوگوں نے اسکندر فردوسی اور فوٹوٹونیوں کی پیروی کی انہوں نے اس مجرور کے بہت تنگ معنی سمجھے اور عربی شارحین کے یہاں یہ تجریدات غیر جہری وجود بن جاتی ہیں، گویا کہ ان کو جسم سے علمدہ کر دیا گیا ہو یا یہ بے جسم ارواح ہوں۔

کیا انسان ان منتشر جوہروں کو اپنی فطری استعداد سے معلوم کر سکتا ہے؟ اس کا ابن رشد یہ جواب دیتا ہے کہ معلوم کر سکتا ہے کیونکہ بھورت دیگر فطرت کا عمل بے سود ہوگا، اور ایک مفہوم تو ہوگا، مگر اس کے فہم کرنے والا نہ ہوگا۔ لیکن ارسطو نے (۱۲۸) اور *Politics* میں ثابت کیا ہے، کہ فطرت کوئی بات بے سود نہیں کرتی، اس لیے اگر کوئی مفہوم ہے، تو ایک فہم اس کے اور اک کرنے کے لالیتی بھی ہونا چاہیے۔ شارح (یعنی ابن رشد) کہتا ہے کہ اگر مجرد اشیا کو ہم نہیں سمجھ سکتے تو فطرت کا عمل بے سود ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایسی چیز بنائی جو بجائے خود فطرۃ قابل فہم تھی، مگر اس کو سمجھنے کی کوئی قابلیت نہیں رکھتا تھا۔ لیکن فطرت میں کوئی شے زائد یا بے سود نہیں ہوتی، لہذا غیر مادی اشیا کو ہم تسلیم کرتے ہیں (سینٹ تھامس اکوینس، ۱۸۷۱ء) جب عقل فعال کا تعلق اضافی وجود سے ہوتا ہے تو اسے اضافیت کی قیود میں جتلا ہونا پڑتا ہے اس لیے یہ سب میں یکساں موثر نہیں ہوتی۔ جیسی منتظلات پر اس طرح سے عمل کرتی ہے، جس طرح سے مادہ صورت پر عمل کرتا ہے لیکن عقل فعال اس شے کی طرح سے جس پر یہ عمل کرتی ہے کبھی خراب نہیں ہو سکتی۔ یہ ابن رشد کی تعلیم کا خاکہ ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں

اور اس کے متقدمین میں نمایاں فرق ہے اور جس کی وجہ سے لاطینی اہل درم
میں بڑے مباحثے ہوئے ہیں۔
ابن رشد درحقیقت عربی متبعین ارسطو کے مشہور سلسلہ کا خاتمہ ہو جاتا
ہے۔ اندلس میں اس کے بعد بھی چند متبعین ارسطو گزرے ہیں۔ لیکن ہر حدین کی
قدتہ کے ادراک کے ساتھ ان کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس بعد کے عہد میں
سے ہم مجاہدین (مستوفی شمس) اور عبدالحق بن سعید (مستوفی شمس)
کا ذکر کر سکتے ہیں۔ ان میں سے (۱) اندر د اصل صوفی تھے۔ اور انہیں وہ ضابطہ بود
کا شیعہ رہاں پایا جاتا ہے۔ عبدالحق جو حدین کے دور میں مسلمان سے آخری
میں وہ بھی صوفی تھے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ارسطو کے بے مثال علم
تھے۔ زمانہ جدید میں مسلمانوں کا ارسطو کا بجز منطق کے خاص طور پر مطالعہ میں
ہوتا اور خلق میں ہمیشہ سے ارسطو ہی کا دور دورہ ہے۔



باب (۱۰)

روایت یہود

یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ یہودیوں نے فلسفیانہ تحقیقات کے علم کو ایشیا سے اندس تک لانے میں نمایاں حصہ لیا ہے، اور ابن جہول کو اس مسئلہ پر ابیہ تھا جس سے اندلسی مسلمان ابن المطالعات سے واقف ہوئے ایک جگہ حاصل ہے یہودیوں کا فلسفیانہ کلام میں اشتراک اسی پر ختم نہیں ہو جاتا لیکن ان کے بعد کے مصنف ارسطاطیلیسی طالب علموں کے اس سلسلے کا باقاعدہ جزو نہیں رہتے، جس سے عالم اسلام متاثر ہوتا ہے بلکہ یہ یہودی حلقوں تک محدود رہتے ہیں۔ لیکن انہیں محض فرقہ واری و پسمندیوں سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ ابن رشد کو اپنے یہودی تلامذہ کے ذریعے اس سے کہیں زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے جو اُسے عالم اسلام میں حاصل تھی۔ اس میں شک نہیں کہ یہودیوں میں ایک طاقتور مذہب ابن رشد پیدا ہو گیا، جو بعد کو ابن رشد کے نظریات کے

لاطینی اہل مدرسہ میں رائج کرنے کا بہت بڑا سبب بنا۔ آئندہ چل کر معلوم ہو گا کہ عربی سے لاطینی اہل میں فلسفے کے منتقل ہونے کی دو منزلیں ہیں ابتداًی منزل میں عربی سواد براہ راست لاطینی بولنے والوں تک پہنچتا ہے، اور جن تصانیف سے کام لیا جاتا اس میں مسلمانوں میں شہرت اور اہمیت حاصل ہو چکی تھی۔ لیکن بعد کی منزل میں یہودی واسطے کا کام کرنے ۴۶۲ ہیں، اور اس طرح سے کتابوں اور مفسرین کا انتخاب زیادہ مزید ہو جاتا ہے۔

ابن جبرول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفہ یہودی ماحول میں پہنچ رہا ہے، تحیک اسی طرح سے جس طرح سے سعیدانیوں سے یہودیوں میں معتزلہ کے مباحث کے داخل ہونے کا پتا چلتا ہے۔ مسلمانوں میں معتزلہ اور فلاسفہ کے بعد مشکلیں آئے جن کی تکمیل غزالی پر آ کر ہوئی۔ یہودیوں غزالی کے مائل ایک شخصیت ہے۔

راشخ العقیدہ یہودی، مدسیت کا بانی اندلسی یہودی، یہودہ علی یہودی ستھارستونی سے متعلق، یہودیوں کے دور حکومت اور بعد میں کی آمد کے زمانے میں گزرا ہے۔ اس کی تعلیم اس کی کتاب سیفر با زری کے نام سے موسوم ہے، جو پانچ مضامین پر مشتمل ہے۔ یہ وہ فرضی مکالمات ہیں جو چندوں کے بادشاہ اور اس کے دربار میں ایک یہودی نوادار کے درمیان ہوئے ہیں۔ ان مکالمات میں فلسفیانہ اور سیاسی نوعیت کے مختلف مباحث ہیں فلسفے کے مطالعے کی تعریف کی جاتی ہے، لیکن یہ بتا دیا جاتا ہے کہ کردار نیک فلسفے سے حاصل نہیں ہوتا، جو حکمی تحقیقات سے متعلق ہے، اور ان میں سے اکثر عملی زندگی کے فرائض سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کردار صاحب کی ترقی کا بہترین طریقہ مذہب ہے، جو اس حکمت کی سلسلہ روایت ہے، جس کا انکشاف زمانہ قدیم کے انسانوں پر ہوا تھا۔ نظری امور میں بھی زیادہ یقینی ہدایت اکثر فلاسفہ کے نظریات کے مقابلے میں مذہبی روایت سے حاصل ہوتی ہے۔ خدا نے تمام چیزیں عدم سے پیدا کی ہیں، عالم میں نقص اور شر کی وجہ سے ۴۶۳

خداست فادے یا قوانین فطرت کے عمل کے ذریعے سے توجہ کرنا بے سود ہے۔ خود ان قوانین کو خدا سے منسوب کرنا پڑتا ہے۔ تخلیق میں خیر و شر کے اختلاط کی دشواری کو تسلیم کیا گیا ہے حقیقی حل کا علم نہیں ہے مگر پہنا لائی ہے کہ تخلیق میں خواہ کتنی بھی دشواریاں ہوں، بہر حال یہ خدا کا کام ہے۔

خدا کی مابہیت اور صفات کی نسبت جو اختیار سید انیسویں نے ذاتی اور دیگر صفات کے مابین قائم کرنے کی کوشش کی وہ ناقابل قبول ہے جن صفات کا عہد نامہ عتیق میں ذکر ہے انھیں خدا کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ الہامی ہیں اور خدا کی یہی اشعری اور غزالی کی تعلیم ہے۔ ان صفات کا تعلق یا تو فعلی صفات سے ہوتا ہے یا اضافی سے یا مابین سے فعلی اور اضافی صفات استعارۃ استعمال ہوئی ہیں، ہم ان کے حقیقی معنی سے واقف نہیں ہیں۔

پانچواں مضمون خاص طور پر فلاسفہ کے مفاد سے ہے کیونکہ یہ ایسے نظریات کی تعلیم دیتے ہیں جو مذہب کے مخالف ہیں۔ اول تو وہ نظریۂ اصدار است کی تردید کرتا ہے تخلیق کا کام براہ راست خدا نے بغیر واسطے کے انجام دیا اگر اصدار است ہوتے تو وہ حلقہ قمری تک کہوں تا زیر رک جاتے۔ اس کا تعلق عربی مصنفین کی تشریحات سے ہے جو علت اول کی تدریجی تنویرات کی تہیہ کرتے ہیں جو نیچے مختلف حلقوں تک پہنچتی ہیں۔ وہ مشکلیں کی فلسفہ اور الہیات میں تطبیق کی کوشش کی بھی مخالفت کرتا ہے کیونکہ اس سے اس کے خیال کے بموجب مذہب الہامی کے حقائق کو ضرر پہنچتا ہے، اور اس طرح سے وہ غزالی سے بھی زیادہ رجعت پسندانہ روش اختیار کرتا ہے۔ یہ بات لازمی بھی تھی کیونکہ یہودی فکر ابھی تک مسلمانوں کے مقابلے میں لسنے سے بہت کم متاثر ہوا تھا۔ اسے روح کے عقل کہنے پر بھی اعتراض نہ تھا، اور اس کی وجہ زیادہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ عرف عام میں عقلی فعلیت فلسفیانہ نظریہ آرائی تک محدود تھی، خصوصاً اس مفہوم پر تو اسے سخت اعتراض ہے کہ صرف فلاسفہ کی رو میں بالآخر عقل فعال کے ساتھ متحد ہوں گی نفس انسانی روحانی جوہر ہے، اور اس لحاظ سے لافانی ہے اسے بقائے دوام عقلی فعلیت سے

حاصل نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی فطرت کے لحاظ سے اس کا لافانی ہونا لازمی ہے۔ لیکن وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے، کہ انسان کا نفس انفعالی عقل فعال سے متاثر ہوتا ہے، اور عقل فعال کی نسبت اس کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ یہ جسم حکمت باری تعالیٰ ہے۔ پس عام طور پر ہال ہیوی یہودی راسخ العقیدگی کی فلاسفہ کی تعلیمات کے مقابلے میں تعریف و تحدید کرتا ہے۔ اُن فلسفیانہ نظریہ آرائی کی قوت کا تو اعتراف ہے، مگر خود و قطعی طور پر قدامت پسند ہے، خدا الخوی منی میں خالق ہے، اور تخلیق کی کوئی فلسفیانہ تعریف جو اس کی روایتی اعتقاد کے علاوہ اور کسی طرح سے تشبیہ کرتی ہو جائز نہیں ہو سکتی۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہودیت کے باہر ہال ہیوی کا کچھ اثر نہیں ہے۔ اور اس کو عکس اس کی تصنیفات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کا یہودی فکر مردہ فلسفی نظریہ آرائی کے کس قدر خلاف تھا، اگرچہ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس سے لاعلم نہ تھا۔

یہودیوں نے خصوصیت سے طب کے اندر اندس میں نام پیدا کیا۔ انہوں نے عربی علما کے فن کی تحقیقات کو نقل کیا، اور ان کو وسعت دی خود عربی اطباء و راضل منطوریوں اور یہودیوں کے شاگرد تھے۔ ان اندسی یہودیوں میں جنہوں نے علم طب میں درجہ امامت حاصل کیا ابن ظہر (متوفی ۹۱۵ھ) شہر ہجری ۱۱۹۹ء) سب سے زیادہ ممتاز ہے اور مغرب میں قرطوبہ و سبلی میں یونان اور کے نام سے مشہور تھا۔ یہ اشبیلیہ کا باشندہ اور اطباء کے خاندان سے تھا۔ یہودی فلسفہ ابو عمران یوسف بن ہیون بن عبد اللہ (متوفی ۱۱۰۰ء) سے پہلے نمایاں حیثیت اختیار نہیں کرتا۔ یہ ابن رشد کا ہم عصر اور مقلد ہے، اور اس نے مذہب ابن رشد کے قائم کرنے اور اپنے کام اور اثر کو لاطینی عیسویت تک منتقل کرنے میں سب سے زیادہ حصہ لیا ہے۔ وہ ہال ہیوی کے ایک شاگرد کا بیٹا تھا، اور یہ کہا جاتا ہے کہ ابن باجر کے شاگردوں میں سے کسی ایک کا شاگرد تھا۔ اس کا خاندان موحدین کے مظالم سے بچنے کے لیے افریقہ چلا گیا تھا، اور کچھ عرصے کے لیے فیض میں سکونت اختیار کر لی تھی بعد کو

یہ مصر چلا گیا۔ قیام مصر ہی کے زمانے میں ابن میمون کو پہلے پہل ابن رشد کا علم ہوا۔

اس کی سب سے بڑی تصنیف دلالت الحیران کے نام سے موسوم ہے، اور اس کی اور تمام کتابوں کی طرح سے عربی میں ہے۔ اس کے انتقال کے قریب اس کتاب کا عمویئل بن طبلوں موراک نیبوکن کے نام سے عبرانی میں ترجمہ کیا عربی متن منک کی تصحیح و تنقید کے ساتھ ہیرس سے ۱۱۹۶ء میں لندن میں شائع ہوا ہے۔ اور فریڈلینڈر کا انگریزی ترجمہ ۱۸۸۸ء میں لندن میں شائع ہوا ہے۔ بلا لحاظ اہمیت اس سے دوسرے درجے پر اس کی کتاب مقالہ فی التوحید ہے، جس میں توحید باری تعالیٰ پر بحث کی گئی ہے، اس کا عبرانی میں چودھویں صدی عیسوی میں ترجمہ ہوا ہے۔ اس کی اور تصانیف زیادہ تر طبی ہیں، اور ان میں سے ایک سمیات اور ان کے تریاقوں پر ہے، ایک بو اسیر پر ہے، ایک دمے پر ہے، اور ایک بقراط کی شرح پر۔

ابن میمون کی تعلیم فارابی اور ابن سینا کی تعلیم کا خلاصہ ہے جسے یہودی شکل دے دی گئی ہے۔ خدا عقل ہے، وہ وجود عقل اور معروف عقل ہے، وہ لازمی علت اول اور مستقل مبداء ہے۔ وہ دراصل اور لازمی طور پر ایک ہے، اس کی صفات کو اس طرح سے استعمال نہیں کیا جاسکتا کہ ان سے تعدد کا ترشح ہونے لگے۔ اس کی صرف وہ صفات تسلیم کی جاسکتی ہیں جن سے فعلیت کا اظہار ہوتا ہے وہ صفات قابل تسلیم نہیں ہیں جن سے خدا اور مخلوق کے تعلقات متفرع ہوتے ہوں ابن رشد کی طرح سے وہ بھی تسلیم کو ناپسند کرتا ہے۔ انہیں وہ فلسفے میں محض ابن رشد سمجھتا ہے، جو اپنے کوئی مخصوص اصول نہیں رکھتے۔ اس کے علاوہ ان کا طریق تطبیق قانون علیت کا بے لاگ مقابلہ نہیں کرتا۔ لیکن قدامت مادہ کا اوسطا ایسی نظریہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ حقیقت کا عدم محض سے ہونا لازمی ہے جیسا کہ قانون علیت سے پتا چلتا ہے۔ یہ بات ثابت تو نہیں کی جاسکتی

کہ تخلیق عدم محض سے ہوتی ہے، لیکن اس کے خلاف ہر میغر و منہ ناقابل قبول ہے۔ اوسے کے تمام خواص قوانین فطرت وغیرہ کی ابتدا تخلیق کے وقت ہوئی تھی۔ پہلے دن خدا نے ابتداؤں کو پیدا کیا، یعنی عقول کو جن سے علم و علمہ ملے، حلقہ عالم وجود میں آئے، اور حرکت کو داخل کیا، جس کی وجہ سے اس دن کل کائنات اور اس کے تمام مافیہ عالم وجود میں آ گئے۔ بعد کے ایام میں کائنات کے مابینا کو مرتب و مکمل کیا گیا۔ پھر ساتویں خدا نے آرام کیا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے ساتویں روز فعلی عمل ختم کر دیا، اور کائنات کو قوانین فطرت کے ماتحت کر دیا، جو اس کے بعد سے اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ابن سہیون کی تعلیم میں کسی قدر رد و بدل کے ساتھ وہی نظام پایا جاتا ہے، جسے فارابی اور ابن سینا نے مرتب کیا تھا، مگر اسے یہودی اعتقادات کے مطابق بنالیا گیا ہے۔ اسے نہایت تیزی کے ساتھ وسیع حلقہ میں مقبولیت حاصل ہوئی، اور یہ اس کی زندگی ہی میں یہودیوں کی جماعت کے بیشتر حصے میں پھیل گئی۔ مگر یہ کامیابی مخالفت کے بغیر نہ ہوئی تھی، کیونکہ ایرانیوں کی کٹھن لوگ اور پادریوں کی جماعت نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، جہاں پر یہودیوں کی بڑی تعداد نے موعیدین کے ظلم و ستم سے بچنے کے لیے سکونت اختیار کر لی تھی اس کے برعکس فارابی نے اس کی تائید کی۔ اگلی صدی سے پہلے ابن سہیون کو یہودی کلیسا میں سربراہ اور وہ امام کی حیثیت سے عام طور پر تسلیم نہیں کیا گیا، اور اس وقت بھی زیادہ تر ڈیوچی کی مساعی کی بنا پر اگرچہ لاطینی اہل مدرسہ ابن سہیون سے واقف تھے، مگر اس کی تصانیف نے یا کسی دوسرے یہودی فاضل کی تصانیف نے یہود کو قرون وسطیٰ کے مغربی فکر میں اس قدر اہم نہیں بنایا جتنا کہ ان کے ابن رشد کے فلسفے کی تشہیر کے کام نے، جسے وہ ارسطو کی روح اور عقل کہتے تھے۔ ارسطو کے یہودی مخطوطات میں شاذ و نادر ہی کوئی ایسا نسخہ ملتا ہے، جس میں ابن رشد کی شرح نہ ہو، اور اس کی تشریحات کے عنوان میں عام طور پر ارسطو کا نام ہوتا ہے۔ شارح کی حیثیت سے اُسے یہودی فکر میں یہ بلند مرتبہ حاصل تھا، اور آخری اور

مستند شارح ہی کی حیثیت سے وہ آخر کار لاطینی مدرسیت میں اپنی جگہ لیتا ہے۔
 موحدین کے نظم و نسق کی وجہ سے اکثر یہودی، افریقہ پر دینس لینگو واک
 میں پھیل گئے۔ جو لوگ ابن مہمون کی طرح سے افریقہ میں پناہ گزین ہوئے تھے،
 وہ تو بدستور عربی بولتے رہے، لیکن جن لوگوں نے شمال کی طرف راہ فرار
 اختیار کی تھی، ان میں عربی جلد ہی متروک ہو گئی۔ اس میں شک نہیں کہ جو لوگ
 پیراؤنٹس میں پناہ گزین ہوئے تھے، وہ اپنے عیسائی ہمسایوں سے پراؤنٹس
 کی بولی بولنے پر مجبور تھے، مگر یہ بولی اب تک حکمی یا فلسفیانہ اغراض کیلئے
 استعمال نہیں ہوتی ہے۔ عیسائی دنیا میں تعلیم اور تمام علمی اغراض کے لیے
 ہمیشہ سے لاطینی استعمال ہوتی تھی۔ مگر پناہ گزین یہودی ایسی زبان اختیار
 کرنے پر مائل نہ تھے، جس سے ان کے کسی قسم کے روایتی تعلقات نہ تھے،
 اور جو اب تک کبھی یہودی اغراض کے لیے استعمال نہ ہوئی تھی۔ ان حالات
 میں یہودی قائدین نے عداۃ الحقیقی حالات کی نقل کی، جو ان کے ان یہودی
 ہمسایوں میں رائج تھے، جن کے یہاں قدیم لاطینی علمی اغراض کے لیے مستقل
 تھی، اور اس سے لکھی ہوئی بولیاں روزمرہ کے استعمال کے لیے تھیں، اور
 اس طرح سے انھوں نے عبرانی کے استعمال کو تعلیم و ادب کے واسطے کی
 حیثیت سے دوبارہ زندہ کیا۔ اب تک یہودیوں میں عبادات کے لیے
 عبرانی کا استعمال باقی تھا۔ بعض جوامع میں یونانی زبان میں بھی نمازیں ہوتی
 تھیں، مگر یہ بہت قدیم زمانے کی بات تھی۔ عبرانی کے احیاء سے ایک جدید قسم
 کی عبرانی عالم وجود میں آئی جو قدیم عبرانی کے تاریخی تسلسل کو باقی نہیں رہتی۔
 کچھ عرصے سے مشرق میں عبرانی زبان مردہ ہو چکی تھی، اور مغرب میں یہ بھی
 زندہ زبان کی حیثیت سے نہیں پھیلی۔ لیکن یہ مصنوعی احیاء جس کی تاریخ میں متعدد
 مثالیں ہیں، اتنا دشوار کام نہ تھا، جتنا کہ یہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے
 انہی یہودی کی مادری زبان عربی تھی۔ اور لسانیاتی اعتبار سے یہ عربی اگر
 عربی کی نہیں تو کم از کم قبل عربی کی ایک شاخ ہے جو عبرانی سے بہت مشابہت رکھتی ہے
 اس میں شک نہیں کہ اس زمانے میں حقیقی لسانیاتی تعلقات سمجھ میں نہ آتے تھے۔

نہ ہی تعصبات کے اثر سے یہودی عربی کو عبرانی سے ماخوذ خیال کرنے پر
 ائل تھا۔ لیکن تعلق بالکل ظاہر تھا، اور عربی سے ابتداء عبرانی میں جو تراجم
 ہوئے ہیں، ان میں ہمیں عام طور پر یہ بات نظر آتی ہے کہ اکثر الفاظ کا ترجمہ
 اس طرح سے کیا گیا ہے، کہ مادہ وہی رہتا ہے جو اصل میں ہے۔ دوسرے
 صرف یہی نہیں کہ جو لوگ عربی سے واقف تھے، انھیں عبرانی آسانی سے
 آجاتی تھی، بلکہ یہودہ جاپوگ، ڈیوڈ کیسی اور دوسرے لوگوں نے ایسے سنجیدہ
 سائناتی مطالعات کیے تھے، جس سے یہ قریبی تعلق اور بھی نمایاں ہو گیا تھا،
 اور واقعہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے عربی صرف و نحو کے تمام قواعد کو عبرانی میں
 اختیار کر لیا تھا۔ اس لیے عربی الفاظ کا عبرانی میں ترجمہ کر کے اچھی سے ان
 کچھ لینا ہی نہیں بلکہ بولنا بھی ممکن تھا۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ جدید عبرانی کے راجح
 کرنے والوں نے قدیم زبان کی خصوصیات کو نظر انداز کر دیا تھا حقیقت
 یہ ہے کہ انھوں نے ایسا نہیں کیا، لیکن وہ عبرانی کو اس طرح سے استعمال
 کر سکتے تھے کہ گویا یہ ایسی بولی ہو جو عربی سے صرف جزئیات میں مختلف ہو،
 اور صحیح معنی میں ان کی یہ روش اس سے زیادہ صحیح تھی جتنا کہ ان کا خیال تھا۔
 تھوڑے ہی عرصے میں عربی قطعاً متروک ہونے لگی اور عبرانی جس کے احیاء سے
 یہودی جذبات خورندہ ہوتے تھے زور شور سے ساتھ ملا۔ اس کی زبان بن گئی
 مگر میں اس کا کس حد تک استعمال ہوا یہ ہم نہیں جانتے۔

اس تبدیلی کی بنا پر یہ ضروری ہوا کہ بعد کی الہیاتی اور فلسفیانہ تصانیف
 کا عربی سے عبرانی میں ترجمہ کیا جائے۔ مشہور یہ ہے کہ ترجمہ کا یہ کام بارہویں صدی
 عیسوی میں ہوا ہے، لیکن اس کا نتیجہ ہوا عمان، ملوک نہیں ہوتا۔ تیرھویں صدی
 کا بھی کچھ زمانہ گزر جانے کے بعد عبرانی تراجم شائع ہونے شروع ہوئے ہیں۔
 سب سے زیادہ مشہور مترجمین کا تعلق یہودہ بن طبون کے خاندان سے
 ہے، مگر خود اس کو مترجم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ترجمہ کا پہلا کام سمویل بن طبون
 نے انجام دیا ہے، جس نے عبرانی میں ”ارائے فلاسفہ“ کو مرتب کیا، جو
 ابن رشد اور دوسرے اسلامی فلاسفہ کی عبارتوں کا سلسلہ ہے۔ یہ کتاب

اس وقت تک مقبول رہی اور عام طور پر درسی ضروریات کے لیے استعمال ہوتی رہی، جب تک اصل مقنوں کے تراجم نے اس کی جگہ نہ لے لی اور اس وقت بلاشبہ اس قسم کی تالیفات کا استعمال متردک ہو گیا، بیشتر ترجمے کا کام موسیٰ بن طہون نے انجام دیا ہے، جس نے ابن رشد کی شرحوں کے بیشتر حصے کا اس کی طبی تصانیف کے کچھ حصے کا، اور ابن تیمون کی دلالت الحیران کا ترجمہ کیا ہے۔ اسی زمانے میں فریڈرک ثانی کو عربی مصنفین کی تصانیف کے مغرب میں رائج کرنے کا بہت اشتیاق ہوا، اس امر کا بعد کو ہم اس وقت پھر ذکر کریں گے جب عربی کتب فلسفہ کے لاطینی میں ترجمہ ہونے کا تذکرہ ہوگا۔ اس بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ فریڈرک ثانی یعقوب بن ابامعری صموئل بن طہون کے داماد کو اپنی حفاظت میں لیتا ہے، اور اُسے وظیفہ دے کر پیلز میں ٹھیراتا ہے۔ اور یہی یعقوب ابن رشد کی ارسطاطالیس کی اربعین کی شرحوں کا عبرانی میں ترجمہ کرتا ہے۔

تیسریں صدی عیسوی میں ہم یہودی علماء کو مسلسل تالیفات خلاصے یا مشہور عربی فلاسفہ کی کتابوں بالخصوص ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے میں مصروف پاتے ہیں۔ ۱۲۴۷ء کے قریب یہودہ بن سالومو کوہن ساکن طلیطلہ نے اپنی عبرانی کتاب در تلاش حکمت، شائع کی، جو ارسطاطالیسی نظریات کا عزیز ہے، اور زیادہ تر ابن رشد کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد شیمون بن یوسف بن فلقرانے بھی اپنے مضامین میں ابن رشد کے نظریات کو نقل کیا ہے، اور پھر اس کے بعد تیسریں صدی میں جرسون بن سالومو نے "در دوازہ جنت" کے نام سے ایک کتاب تالیف کی، جس سے ابن رشد ہی کے اثر کا اظہار ہوتا ہے۔

تقریباً ۱۲۷۷ء میں یوسف بن ایوب جو غرناطہ سے ہماک کر بیزنس میں پناہ گزین ہوا تھا، ابن رشد کی شرح موسیٰ کوٹو اور ڈی سنڈ کے مثنیٰ کا ترجمہ کیا، اور اس صدی کے آخری حصے میں غلاصول اور اقباسات کے مجموعوں کی جگہ مکمل ترجمے لینے لگے۔ ۱۲۸۳ء کے قریب زیر کیا بن احاق

ساکن برشلونہ نے ابن رشد کی شرح طبعیات و مابعد الطبعیات اور ڈی کوئیلو اور ڈی ہنڈ و کا ترجمہ کیا۔ رینان نے اس واقعہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ ایک ہی کتاب کا بار بار ترجمہ ہوتا ہے، اور بعض اوقات ایسے لوگ ترجمہ کرتے ہیں جو ایک دوسرے کے قریبی ہم عصر اور ایک ہی علاقے کے باشندے ہوتے ہیں۔ لہذا ہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان تراجم کی اشاعت سرعت سے نہیں ہوتی تھی، اور مترجم کے کام کو کچھ وقت کی نظر سے بھی نہیں دیکھا جاتا تھا۔ اسے خاص سیکائیگی کام سمجھا جاتا تھا، اور اس میں کسی قسم کے ادبی اسکان کو تسلیم نہ کیا جاتا تھا۔

چودھویں صدی کے اوائل میں کالونیوس بن کالونیوس بن میرنے ابن رشد کی شرح ٹاپیکا، سوفیٹیکا اور انیلٹیکا پر دیسٹر لور کا ترجمہ کیا (اس ترجمے کی تکمیل ۱۳۱۳ء میں ہوئی) اس کے بعد اس کی طبعیات مابعد الطبعیات ڈی کوئیلو اور ڈی ہنڈ و کو لیاؤنڈ اور میٹورا کی شرحوں کا ترجمہ کیا، اور ان کے بعد تہافۃ اللہما نہ کا تہافۃ استہافہ کا اسی زمانے میں کالونیوس بن داؤد بن ہودوس نے بھی اپنے طور پر ترجمہ کیا ہے۔ ۱۳۱۳ء کے قریب ابی صموئیل بن یہودہ بن یثولم نے نارسیلز میں ابن رشد کی اخلاقیات نقوجس کی شرح اور جمہوریہ فلاطوں کے مطالب کا ترجمہ کیا، جسے عربی مصنفین قانون ارسطو کا جزو سمجھتے تھے۔ یہ ذکر کر دینا بھی یکسی سے خالی نہ ہوگا، کہ تقریباً اسی زمانے میں، جو وہ بن موسیٰ بن داہال ساکن روم نے ڈی سبٹیشیا اور بس کا عبرانی میں لاطینی ترجمے سے ترجمہ کیا جو خود عربی سے ترجمہ ہوا تھا۔ بڑی حد تک عبرانی اور لاطینی ۱۲۴۳ء تراجم ایک ہی زمانے میں مگر غلط و غلط ہو رہے تھے۔ اور چودھویں صدی کا کافی زمانہ گزر جانے سے پہلے انہوں نے ایک دوسرے کو متاثر کرنا شروع نہیں کیا۔ اس آخری منزل ہی میں بہت سی عربی کی فلسفیانہ کتب کا عبرانی کے واسطے سے لاطینی میں ترجمہ ہوا۔ اور ان میں ابن رشد کو نمایاں غلبہ تھا، جو یہودیوں میں اس کی تصانیف کے مقبول ہونے کا نتیجہ تھا۔ عربی سے لاطینی میں ابتداء جو تراجم ہوئے ہیں ان میں ابن رشد کے بجائے ابن سینا کو

زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔

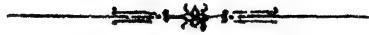
چودھویں صدی عیسوی سے ابن رشد کے عبرانی شارحین کا زمانہ شروع ہوتا ہے۔ ان میں سب سے بڑا شارح لوسی بن جبرسون ساکن گنولاس تھا جس نے ابن رشد کے مسئلہ اتصال اور اس کی کتاب ”جوہر عالم“ کی شرحیں کی ہیں۔ لوسی کی تعلیم میں عربی اور سہا طالیست کو اس سے زیادہ آزادی کے ساتھ پیش کیا گیا، جتنی کہ ابن تہمون نے جرات کی تھی۔ وہ قدامت عالم کو تسلیم کرتا ہے، مادہ ابتدائی کو وہ جوہر بلا صورت کہتا ہے، اور تخلیق کے معنی اس بے شکل جوہر پر صورت کے مترسم ہو جانے کے ہیں۔

لوتی کا ہمعصر موسیٰ ساکن ناربورگ تھا۔ جس نے ۱۳۳۰ء اور ۱۳۳۶ء کے درمیان میں ابن رشد کی انہیں تصانیف کی شرحیں کہیں جن پر لوی طبع آزمائی کر چکا تھا، اور ان کے علاوہ علم طبعی کی دوسری کتابوں کی بھی چودھویں صدی کا زمانہ یہودی مدرسیت کا عہد زریں تھا۔ اور

اس کے بعد دہائی صدی میں اس کا انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ابن رشد کا اب بھی مطالعہ جاری تھا اور شرحیں مرتب ہوتی ہیں ۵۵۰ء کے قریب یوسف بن شیم طاب ساکن سیگوریا نے خلافتیات، منطق کی شرح لکھی جو ابن رشد کی شرح کے متعلق اسے طور پر لکھی گئی تھی۔ ایسا ڈی لیلینڈیو جو یٹھ دہائی پندرہویں صدی کے اوائل میں درس دیتا تھا، اس کی سندت زمانہ کا خیال ہے کہ وہ ہودی متبعین ابن رشد میں آخری بڑا شخص تھا۔ اس نے ۵۸۰ء میں ڈی سبٹیشیا اربس کی شرح کی اور اس کے علاوہ ابن رشد کے جو اشیاء شائع کیے۔

۱۵۶ء میں روباڑی ٹریڈ میں ابن رشد منطق کا خلاصہ شائع ہوا اگر منطق سے باہر ابن رشد کی شہرت ختم ہونے لگی تھی اسی کا سبب ہو سکتا ہے اور ابن رشد کی مخالفت کے لیے غزالی کی کتاب تہافت الفلاسف سے کام لیتا ہے اور اس امر کے ہم شواہد ملتے ہیں کہ جو لوگ منطق سے قرونِ مظلمہ کی یادگار بننے کی بنا پر نفرت کرنے لگے تھے انھیں فلاطون کے مطالعہ سے بھی

ہو جاتی ہے۔ بعد کے یہودی فلاسفہ مثلاً اسپینوزا قرون وسطیٰ کی روایت سے ربط نہیں رکھتے، جس کا تسلسل سولہویں صدی کے ختم پر منقطع ہو جاتا ہے، بعد کے کام سے نشاۃ جدیدہ کے بعد کے غیر یہودی فکر کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔



باب (۱۱)

عربی فلاسفہ کا اثر

لاطینی مدسیت پر

ہم یہ تو بیان کر چکے ہیں کہ کس طرح یونانی فلسفہ یونانیوں سے شامیوں تک اور شامیوں سے عربی بولنے والے مسلمانوں تک پہنچا۔ اور مسلمان اس کو اقصائے مغرب تک لے گئے۔ اب ہمیں یہ بتانا ہے کہ کس طرح سے یہ ان عربی بولنے والے لوگوں سے لاطینیوں تک منتقل ہوا۔ ظاہر ہے کہ لاطینی بولنے والوں کا پہلے پہل مسلمانوں کے فلسفے سے اندس میں ربط قائم ہوا سمجھا اس زمانے یعنی قرون وسطیٰ میں ہم یورپ کے مغربی حصوں کو بجا طور پر لاطینی علاقہ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ صرف کلیسا کی عبادات ہی میں لاطینی استعمال نہ ہوتی تھی بلکہ تعلیم و تعلیم اور اہل علم کے تبادلہ خیالات کا ذریعہ لاطینی ہی تھی۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تمام مغربی ممالک میں روزمرہ کی بول چال بھی لاطینی الاصل تھی، اور نہ یہ کہنا مقصود ہے کہ ان ممالک کے باشندے لاطینی نسل سے تھے۔ اس کا تعلق صرف ثقافتی گروہ سے ہے، اور ہم لفظ مد لاطینی، کو

صرف ان اشخاص کے حمیز کرنے کے لیے استعمال کر رہے ہیں جو ایسے تمدن میں حصہ دار تھے، جسے بجا طور پر لاطینی الاصل کہا جاسکتا ہے۔ اندلس میں اس لاطینی ثقافت کا سبب ان کی عربی ثقافت کے ساتھ میل ہوا۔ عربی مواد کے لاطینی میں منتقل ہونے کا تعلق خاص طور پر ریمینڈ آرک بشپ غلیطہ (۱۱۵۰ء) سے ہے۔ غلیطہ یا ٹویڈ (۱۱۵۰ء) میں مراطہ کے حکم سے پہلے مذہبی کے زمانے میں سلطنت کیسٹائل کا جز بن گیا تھا۔ اس کو شاہ الفاسو ششم نے فتح کیا تھا، اور اس نے اسے اپنی حکومت کا دار السلطنت بنایا تھا، اس طرح سے غلیطہ کا آرک بشپ اسپین کا بطریق ہو گیا۔ جب شہر برقبضہ ہوا، تو یہ طے ہوا تھا کہ شہری اپنے مذہب میں آزاد رہیں گے لیکن قبضے کے سال بھر بعد عیسائیوں نے بڑے گرجا پر جبراً قبضہ کر لیا جسے ۱۱۷۰ سال پہلے جامع مسجد بنا دیا گیا تھا، اور اس سے پھر گرجا کا کام لینے لگے۔ لیکن زیادہ تر مسلمان غلیطہ میں عیسائیوں کے پہلو بہ پہلو رہتے تھے، اور بادشاہ، اس کے دربار اور بطریق کے ساتھ ان کی موجودگی سے ان عیسائیوں پر بڑا اثر پڑا اور بعد کے سنین میں یہ اسلام کی عملی زندگی سے کسی حد تک دلچسپی لینے لگے۔ آرک بشپ ریمینڈ نے چاہا کہ عربی فلسفہ عیسائیوں تک پہنچایا جائے، اور وہ بھی اس سے مستفید ہوں۔ انھیں یاد ہو گا کہ اس زمانے میں موحدین کی حکومت اندلس میں قائم ہو چکی تھی، اور ان کے نقشب کی وجہ سے کچھ یہودیوں اور عیسائیوں نے بھاگ کر اس پاس کے ملکوں میں پناہ لی تھی۔

ریمینڈ نے غلیطہ میں مترجمین کا ایک ادارہ قائم کیا، جس کا انتظام اس نے آرک ڈیکن ڈومینک گونڈی سالوی کے سپرد کیا، اور اس کے سپرد یہ کام کیا کہ فلسفہ اور حکمت کی عربی کی اہم کتابوں کے تراجم تیار کرے، اور اس طرح سے ارسطو کے عربی ترجموں اور فارابی اور ابن سینا کی شرحوں اور ملاحوں کے بہت سے تراجم ہو گئے۔ اس ادارے میں اور قرون وسطیٰ میں عام طور پر ترجمے کا طریقہ یہ تھا کہ ایک ترجمان سے کام لیتے تھے، جو محض عربی لفظ کی جگہ لاطینی

رکھ دیتا تھا۔ آخر میں لاطینی ترجمہ کی صدر لٹری (نظر ثانی کرتا تھا) اور ترجمہ مکمل پانے پر نظر ثانی کرنے والے کے نام سے منسوب ہوتا تھا یہ انتہائی میکانیکی طریقہ تھا، اور اس میں ترجمان کا کام ثانوی حیثیت رکھتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ترجمہ اسی طرح سے فرمائش کے مطابق کر دیا جاتا تھا جس طرح سے کسی کتاب کی نقل اور اس کی نقل سے زیادہ اہمیت نہ تھی نظر ثانی کرنے والا اس سے زیادہ دیکھتا تھا، کہ جملے قواعد کے اعتبار سے درست ہیں ترتیب الفاظ اب بھی عربی ہی کے مطابق رہتی تھی۔ اور لاطینی پڑھنے والے کے لیے اس کا سمجھنا اکثر سجدہ دشوار ہوتا تھا، اور اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ زیادہ تکلیف دہ الفاظ کا لغوی ترجمہ کر دیا جاتا تھا۔ اس ادارے میں جو لوگ ترجمانی پر مامور تھے ان میں بلاشبہ کچھ یوہی بھی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کا نام جان ساکن سیواں (اشتہیلیہ) تھا۔ طیلطلہ میں جو ترجمے جوئے ہیں ان کی اشاعت کا ہم کو بہت کم علم ہے، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ تقریباً تیس سال بعد ارسطو کے منطقی آرگینٹن کا نقل متن پیرس میں مستعمل تھا، اور یہ اس وقت تک ممکن نہ تھا، جب تک لاطینی کی کتابیں صرف یونانیوں جان اسکاٹس کے ترجمہ اور فلاطون کے ان کلمات تک محدود تھیں جو سینٹ آگسٹائن کے واسطے سے آئے تھے، لیکن یہی مواد جو پہلے سے اہل عرب کے ہاتھوں میں تھا، ریت کی بنیاد تھا یونانیوں سے فرانس کی ایساغوجی اور ارسطو کی متواترات اور ہیریٹیوٹس کا ترجمہ پہنچا تھا۔ اور جان اسکاٹس نے ڈانفیس کا ذب کا ترجمہ کیا تھا۔ لاطینی مدرسیت کی مزید ترقی کی تین منزلیں ہیں۔ پہلے ارسطو کے باقی متن اور کل منطقی قانون کی علمی تصانیف کا عربی سے ترجمہ ہوا۔ اس کے بعد سلاطین میں منطقی ترقی ہونے پر یونانی سے تراجم ہوئے۔ تیسرے عربی شارحین کی تصانیف کا رواج۔

پہلا لاطینی مدرسہ مصنف جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ارسطو کے منطقی آرگینٹن کا مطالعہ کیا ہے، جان ساکن سابریری (متوفی ۱۱۸۲ء) ہے۔ یہ پیرس میں لکچرار تھا، لیکن اس کے مطالعے سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ

ارسطو کی نفسیاتی اور مابعد الطبیعیاتی تصانیف شائع ہو چکی ہیں۔ اس زمانے تک پیرس میں فلسفے کا مرکز بن چکا تھا۔ اس زمانے میں کتاب الہیات پر غلبہ ہونے لگا تھا۔ اس کی تشکیل پر لوسیا ڈاؤنٹونی سٹوڈنٹ کی تصنیف میں ہوتی ہے، اور ہنوز اس پر عربی طرق کا اثر نہیں چھوڑا۔ اس کتاب سینٹینسز (Sentences) جو اس زمانے کی بحثوں کا مجموعہ ہے، سولہویں صدی تک مقبول عام رہی۔ سینٹینسز میں جس طریق اور ترتیب سے بیان کیا گیا ہے، اس سے ایسی لارڈ اور اس سے زیادہ گرد و گیر میں اس کا کوئی اثر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بیان کرنا بھی دیکھی سے خالی نہ ہو گا کہ یہ سبارڈ کے پاس سینٹ جان وینسٹی کا ایک ترجمہ تھا جو اسی زمانے میں ہوا تھا۔ ۳۶۹

تیرھویں صدی کے اوائل میں ہم پیرس میں ایسے دو محاورے مختلف مباحثے پاتے ہیں، جو ان بحثوں سے بہت مشابہ ہیں جو ابھی تک بیان کر رہے تھے، لیکن درحقیقت ان کا ماخذ بالکل ہی علیحدہ تھا۔ فلسفہ یا ادوار کی اساسی وحدت کی بحث سے زیادہ اور کسی شے سے عربی اثر کا شبہ نہیں ہو سکتا، مگر یہ نظریہ بیلٹی کلیسا میں بطور خود غلطی مبادیہ سے قائم ہوا تھا اور آئرلینڈ میں بالکل عام تھا، حالانکہ یہ اپنی اصل خصوصیات کے لحاظ سے ابن رشد کی تعلیم سے مختلف نہیں ہے۔ (دیکھو ریان، ابن رشد، صفحہ ۱۳۳) اسی طرح سے ہم ریٹر اسینس ساکن کوربے کو نویں صدی عیسوی میں ایک شخص میکاڈیس نامی کے خلاف اسی قسم کے خیالات کی تردید میں لکھتے ہوئے دیکھتے ہیں یہاں پر عربی اثر خارج از بحث ہے، کیونکہ اس زمانے میں تو ابن رشد پیدا بھی نہیں ہوا تھا۔ اسی طرح سے ساکن ساکن ٹورن کے متعلق باریسٹری میں پیرس میں الہیات کا معلم تھا ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ وہ ارسطو کا بہت زیادہ تابع کرتا ہے، مگر حال کے بعض مصنف اسے بدست سے شہم کرنے میں لاپرواہی سے اس کی تردید کرتے ہیں۔

گینڈ (I. de script. eccl. C. 24 in Fabricius Bibliotheca) صفحہ ۱۱۲، مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس نے یہاں پر یہ طریقے کے استعمال میں مبالغہ سے کام لیا تھا۔

اس سے زیادہ دھچپ وہ فیصلے ہیں جو ۱۲۰۹ء میں پیرس کی مذہبی مجلس میں ہوئے تھے اور جن کی توثیق پوپ کے ۱۲۱۵ء کے فیصلوں سے کی گئی تھی، یہ تداریک ڈیوڈ ساکن ڈیٹاٹ اور ابراہیم ساکن بنا کی وحدت الوجودی تعلیم کی بنا پر اختیار کی گئی تھیں، جس نے جان اسکاٹس کے پیری فرس کے نیم وحدت الوجودی نظریات کو زندہ کر دیا تھا۔ ان سے متعلق جو ممانعتیں کی گئی ہیں، ان میں اسکاٹس کی عبارتوں کا لفظ بلفظ اقتباس کیا گیا ہے۔ خود پیری فرس کی بیونیویس سوم نے ۱۲۲۵ء میں مانعت کی۔ لیکن ۱۲۲۹ء کے فیصلوں کی رو سے اسکو کے فلسفہ طبیعی اور اس کی شروحوں کی مانعت کر دی گئی تھی اور ۱۲۱۵ء کے پوپ کے احکام کے بموجب منطقی تصانیف کے قدیم و جدید تراجم کی اجازت دی گئی تھی جہاں شاید جدید تراجم سے وہ نئے تراجم مراد ہوں گے جو عربی سے ہوئے تھے، جن کے مقابلے میں دو شخصیں کئے تراجم قدم تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی ترجمہ براہ راست یونانی سے ہوا ہو، اور وہ نئے ترجمے کے نام سے مشہور ہو۔ اس کے علاوہ اس میں مابعد الطبیعیات اور فلسفہ طبیعی وغیرہ یعنی اس تمام مواد کی مانعت کی گئی تھی جو عربی کے ذریعے پہنچا تھا۔

۱۲۱۵ء میں فریڈرک ثانی شہنشاہ ہوا، ۱۲۳۱ء میں اس نے سلطنت سلسلی کی تنظیم جدید شروع کی۔ سلسلی اور صلیبی معرکوں کے دوران میں فریڈرک کا مسلمانوں سے قریبی تعلق رہا تھا، اور اسے ان سے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔ اس نے مشرقی لباس اور بہت سے مشرق کے رسم و رواج اور اخلاق و آداب کو اختیار کر لیا تھا لیکن سب سے زیادہ اہم بات یہ تھی کہ اُسے عربی فلامنڈ بہت پسند تھے، جن کی وہ اصل تصانیف سے لطف اندوز ہو سکتا تھا، کیونکہ وہ جرمن فرانسیسی اطالوی لاطینی یونانی اور عربی زبانوں سے واقف تھا۔ اس کے معاصر مورخ اُسے آزاد خیال سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ تمام مذاہب کو یکساں خیال کرتا تھا، اور اس

سے یہ مقولہ منسوب کرتے ہیں کہ دنیا (نوذ بائند) تین بڑے مکاروں یعنی موسیٰ علیہ السلام اور محمد کی بدولت شرکار مصائب ہوئی ہے۔ فریڈرک کی اس رائے کو گریگوری نہم نے اپنے مستوعربی میں نہایت پر جوش الفاظ میں بیان کیا، جس میں وہ شہنشاہ کو کتاب الکشف ۱۲ کے کفر بخنے والے درندے سے تشبیہ دیتا ہے، لیکن فریڈرک نے جواب میں یوب کو اس درندے سے تشبیہ دی جس کا کتاب الکشف ۶ میں ذکر ہے، اور جو ایک بڑا اثر دھا ہے جس نے کل دنیا کو منہر کر لیا تھا، اور موسیٰ علیہ السلام اور محمد کے بارے میں بالکل جائز روش کا اقرار کرتا ہے۔ رینان کہتا ہے کہ بہت ممکن ہے کہ فریڈرک سے جو خیالات منسوب ہیں، وہ اس کی عربی فلاسفہ سے علانیہ ہمدردی کا نتیجہ ہوں، جو تمام مذہبوں کو غیر تعلیم یافتہ حوام کے لیے یکساں گوارا خیال کرتے تھے، اور اپنے اس خیال کی تائید میں ان تینوں قانونوں سے مثالیں دیتے تھے، جن سے وہ سب سے زیادہ واقف تھے ۱۲۲۳ء میں فریڈرک نے نیلز میں ایک جامعہ کی بنا ڈالی، اور مغربی دنیا میں عربی علوم کے رائج کرنے کا ادارہ بنایا، اور یہاں پر عربی سے لاطینی اور عبرانی میں مختلف تراجم کیے گئے۔ اس کی ہمت افزائی کی بدولت سلاویوں میں مکالمہ اسکات ٹولڈ (طیلطہ) گیا اور اسٹوکی ڈی کو نیلو ایٹ ڈی منڈو کی شرح۔ ڈی اینما کی شرح کے پہلے جزو کا ترجمہ کیا۔ اس امر کے متعلق بھی ظن غالب ہے کہ اس نے ہی میٹو را پارو ایچ لیا، ڈی سیٹیشیا اور س فرانس کون و فساد یعنی ڈی جینریشنو ایٹ ڈی کارپشنی کا ترجمہ کیا ہے۔ ابن سینا کی شرحیں اس سے پہلے ہی عام طور پر شائع ہو چکیں تھیں، اس وجہ سے گمان غالب یہ ہے پیرس کے فیصلے میں انھیں شرحوں سے مراد تھی لیکن ہم یہ نہیں جانتے، کہ ان کا لاطینی میں کس نے ترجمہ کیا تھا، سوائے اس کے ۱۲۸۲ء کہ یہ یقیناً ٹولڈ و (طیلطہ) کا کارنامہ تھے۔ ابن رستہ کا رواج جس کی مسلمانوں میں سمجھ زیادہ شہرت نہ تھی سسلی اور نیلز کے ادارے میں یہودیوں کے اثر کا پتا دیتا ہے، یہ تو ہم جانتے ہیں کہ میکالمیل اسکات کی ایک یہودی اینڈر یو نامی

مرد کی کرنا تھا۔

اس دور کا ایک اور مترجم ایک جرمن ہرمان نامی تھا جو ٹولید میں تقریباً ۱۸۵۰ء کے زمانے میں یعنی فریڈرک کے انتقال کے بعد لکھا۔ اس نے مادراتی کے خلاصہ پر بیٹارک (باغتم) اور ابن رشد کے نظریات پر استعاروں اور اسطولی - دوسری کم مشہور کتابوں کا ترجمہ کیا۔ جو بہتر ہے کہ ہرمان کے تراجم نہایت اچھے قسم کے ہیں اور شکل ہی سے بھی بہتر ہیں۔ اس کیونکہ اس نے ناموں تک کو اس طرح سے نقل کیا ہے کہ جو نہ صرف ان کے معنی پر غور کی توین تک کو لاطینی میں ظاہر کیا ہے۔ اس کے بعد جب کہ ابن رشد کی تقریباً تمام فلسفیانہ تصانیف کا یہ ترجمہ جرمنوں کا یہ کہ ترجمہ ہوا لاطینی میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ تاہم اس کے بعد اس نے وینس میں یہودی نے کیا۔ اس کی نقض طبعی تصانیف کا بھی ترجمہ یہودی میں ترجمہ ہوا یعنی کلیات (Colliget) (De) - اس کتابوں کا عبرانی سے لاطینی میں آئندہ ترجمہ کے بعد میں ترجمہ ہوا۔

اس دور سے ماخوذ تصورات کی عام اشاعت کی پہلی شہادت وہیم اور رینے سے ملتی ہے، جو پیرس کا بشپ تھا، اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جزئیات میں بہت کچھ اعطاط کا دور دورہ تھا اس نے ۱۲۳۰ء میں بعض آثار کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا، جن کی نسبت وہ کہتا ہے کہ عرب فلسفہ سے نافذ ہیں، اس دین میں وہ عقل اول کے خدا سے صادر ہونے اور اس کے مایل تخلیق ہونے کے نظریے کو لیتا ہے جو تمام خلاصہ میں عام تھا، مگر جس کو وہ خاص طور پر غزالی سے منسوب کرتا ہے اس کو اس تعلیم پر بھی اعتراض ہے کہ عالم ابدی ہے، جس کو وہ بجا طور پر ارسطو اور ابن سینا سے منسوب کرتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ ابن رشد حقیقت کا راسخ العقیدہ حامی ہے۔ اس کے بعد وہ دعت عقل کے نظریے کو ناجائز ٹھہراتا ہے۔ جس کو وہ ارسطو سے منسوب کرتا ہے

جو قطعاً غلط ہے، اور یہ بھی کہتا ہے کہ فارابی بھی اسی بدعت کا قائل ہے۔ اس تمام اعلان میں وہ ابن رشد کو صحیح تر معلم کہتا ہے، جس کا فلسفہ ان تصورات کی صحت کرتا ہے۔ مگر وہ بدعت عقول کے نظریہ کی جو وہ خصوصیات بیان کرتا ہے، وہ ابن رشد کی امتیازی خصوصیات میں سے ہیں۔ اس اثر انداز نظریے کے خلاف جو دلائل استعمال کرتا ہے، وہ نقل کیا وہی ہیں جو پچھلے بعد البرٹس میگنس اور سینٹ ٹھاس ایگونیس استعمال کرتے ہیں یعنی یہ نظریہ انفرادی شخصیت کی حقیقت کی منہج کئی کرتا ہے، اور مختلف اشخاص کی ذہانت میں جو تغیر دیکھنے میں آتا ہے اس کے منافی ہے۔ وہ البوکری (ابن باجہ) کو ارسطو کی طبیعیات کا شارح کہتا ہے حالانکہ ابن باجہ نے اس کی کتاب پر کوئی شرح نہیں لکھی۔ اور اس نے جس خلاصے کا اقتباس کیا ہے، وہ ابن رشد کی تعلیم کے مطابق ہے۔ اس زمانے میں بظاہر ہرورت حامل یہ علوم ہوتے ہیں کہ ارسطو اور عام طور پر کئی عربی شارحین کو منطق کے علاوہ اور تمام مضامین میں ۲۸۴ شک و شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اور ان میں صرف ایک استثنا ہے اور وہ ابن رشد ہے، جسے کامل طور پر راسخ العقیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ واقعات کی یہ عجیب و غریب تحریف صرف یہودی اثر کا نتیجہ ہو سکتی ہے کیونکہ اس زمانے میں یہودی ابن رشد کے بے مقلد تھے۔

جب جامعات کے کاموں میں ان کی جگہ راہبوں نے یعنی شروع کی تو ہمیں دو نمایاں تبدیلیاں نظر آتی ہیں، (۱) راہب تہامت پسندی کی بزدلانہ روش کو ترک کر دیتے ہیں اور ارسطو اور عربی شارحین کی تصانیف سے آزادی کے ساتھ کام لیتے ہیں۔ (۲) ساتھ ہی اصل یونانی سے۔ ارسطو جیسی متن نے جدید تر اور صحیح تر ترجمہ حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس قیادت کے زیر اثر جامعات رفتہ رفتہ اپنے حکمی کام میں جدید اور ولیر ہوتی گئیں۔ اگرچہ اس کی بعض معلقوں کی طرف سے شدید مخالفت ہوتی۔ (۳) اس کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ مختلف شارحوں کے میلانات اچھی طرح سے سمجھ میں آنے لگے۔

ان جدید تر مطالبات کا قائد فریسیسی راہب الیکزینڈر ہیملز (متوفی ۱۲۲۵ء) تھا۔ جس نے ارسطو سے منطقی آرگنٹین کے ماہر آزادی سے کام لیا۔ اس کی کتاب سوما جو ختم نہ ہو سکی تھی اور جس کے سلسلے کو فریسیسی راہب ولیم ساکن میلٹیوٹا نے جاری رکھا، ہیملز کو مہار ڈسٹینٹیز پر بھی تھی۔ لیکن ہیملز کو مہار ڈ نے ارسطو سے مطلقاً اقتباس نہیں کیا تھا، مگر الیکزینڈر مابعد الطبیعیاتی اور حکمی تصانیف سے بھی کام لیتا ہے، اور منطق سے بھی۔ اس زمانے کے بعد سے فریسیسی عربی شارحین سے کام لینے لگتے ہیں۔

۲۸۵

ارسطو کے زیادہ صحیح مطالعے کی ابتدا ڈومونکی راہب البرٹس میگنس (۱۲۵۸ء) سے ہوتی ہے، جس نے درحقیقت سب سے پہلے تن کے محتاط صحیح تراجم کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس طرح سے طریقے کے ٹھیک حکمی معیار کو رائج کیا۔ اس نے میڈوا میں تعلیم پائی تھی جہاں کی جامعہ پونانی جامعہ کی دختر شمار ہوتی تھی۔ لیکن وہ ۱۲۳۳ء میں ڈوبینکی راہب بن گیا۔ اس کے طریقوں کا اس کے شاگرد سینٹ تھامس اکوئینس (متوفی ۱۲۷۴ء) نے انبلاغ کیا، اور ان کو ترقی دی۔ سینٹ تھامس اکوئینس نے اپنے کام کو انہیں اصول پر ترتیب دیا، جن کی طرف البرٹس اپنی شرح سیاسیات ارسطو میں اشارہ کر چکا تھا، اور جو لاطینی مدرسے مصنفین کے لیے طریق ناظم بن گئے تھے۔ اور اس نے یونانی سے نئے تراجم کرانے میں بہت جدوجہد کی جس تک اب آسانی سے رسائی ہو سکتی تھی۔ سینٹ تھامس کی فرمائش پر ولیم ڈی مونبریک نے راست یونانی سے ایک نیا ترجمہ کیا۔ لیکن اس زمانے کے مقابلے میں جب البرٹس درس دیا کرتا تھا اب ایک اہم تبدیلی رونما ہو گئی تھی۔ البرٹس نے اپنے کام میں جس شارح سے زیادہ اثر و دلالت تھی، وہ ابن سینا تھا، لیکن سینٹ تھامس آزادی کے ساتھ ابن رشد سے کام لیتا ہے، اگرچہ سینٹ تھامس اس امر کو ظاہر کر دیتا ہے کہ وہ ان خاص نظریات سے بخوبی واقف ہے، جن کا یہ بعد کے زمانے کا فلسفی قائل ہے اور ان سے وہ احتیاط کے ساتھ بچتا ہے۔

سینٹ تھامس اکوئینس عربی شارحین سے مجادلہ کرتا ہے، اور حسب ذیل نظریوں پر اعتراض کرتا ہے، (۱) ایک ابتدائی اور بے شکل مادہ تھا جسے تخلیق کے موقع پر صورت عطا کی گئی (دیکھو (Summa lae quae. 66. art. ۲) (تورات ۲۸۹ کے تدریجی سلسلے ہوتے ہیں اور یہ نظریہ ایسا ہے جس نے اب نجومی شکل اختیار کر لی تھی (۳) عقل فعال نے تخلیق میں واسطے کا کام انجام دیا ہے (دیکھو (Summa 1, 45, 5 47, 1, 90, 1) (۴) عدم سے تخلیق ناممکن ہے (۵) کوئی خاص حکمت الہی عالم پر مدبر و فرماں روا نہیں ہے۔ (۶) سب سے زیادہ وحدت عقول کا نظریہ، جس کے متعلق وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ اسطو اسکندر فردوسی ابن سینا اور غزالی کے یہاں موجود نہیں ہے، بلکہ صرف ابن رشد کی نظریہ آرائی ہے، کم از کم اس صورت میں جس صورت میں یہ اس وقت ہمہ رویت کی بنیاد سے مشہور ہوا۔ یہ تمام اعتراضات دراصل وہی ہیں جو اہل سنت کے متکلمین پہلے ہی کر چکے تھے، اور بلاشبہ ان کی تردید میں غزالی سے کام لیا جاتا ہے، سینٹ تھامس کے خیال کے بموجب ہمہ رویت انسانی شخصیت اور ایگو کی علیحدہ انفرادیت کے قطعاً منافی ہے جس کی وجہ ہمارا شعور شہادت دیتا ہے۔ خدا ہر بچے کی پیدائش کے وقت اس کے لیے روح پیدا فرماتا ہے یہ کوئی توہین نہیں ہوتی بلکہ ایک علیحدہ اور ممیز شخصیت رکھتی ہے۔ نتیجتاً وہ اتصال سے انکار کرتا ہے، جس کے معنی روح کے اپنے مبدئ میں دوبارہ جذب ہو جانے کے ہیں۔

یہ بتا دینا ضروری ہے کہ سینٹ تھامس کی تعلیم ڈوینگی براؤری میں شریک ہونے سے پہلے جامعہ نیپلز میں ہوئی تھی، جس کو فریڈرک دوم نے قائم کیا تھا، اور جو عربی فلاسفہ سے دلچسپی رکھنے کا مرکز تھی۔ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ ان کی تعلیم کو صحیح طور پر سمجھتا ہے۔ بلاشبہ سینٹ تھامس انہیں کو

لاطینی اہل مدرسہ کا بادشاہ سمجھنا چاہیے، کیونکہ وہی سب سے پہلے اہل طبیعات و نفسیات سے آزادی سے کام لیتا ہے اور انہیں الہیات کے ساتھ مربوط کرتا ہے۔ سو ما کے سینکڑا سینکڑے میں جو نفسیاتی تحلیل پیش کی گئی ہے، وہ

بلاشبہ لاطینی اہل مدرسہ کے بہترین نتائج میں سے ہے۔ اس کے علاوہ وہی سب سے پہلا شخص ہے، جس نے ترجمے کی دستاویزوں کو سمجھا، اور ارسطو کے سمجھنے کے لیے صحیح ترجمے کو لازمی قرار دیا۔ زیادہ تر، جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں، قرون وسطیٰ کے علما مترجم کے کام کی قرار واقعی قدر نہ کرتے تھے، اور مزدور ترجمان سے کام لینے پر قانع تھے اور اصل متن کے مطالعہ کرنے کی ضرورت کی ان کو کوئی وجہ معلوم نہ ہوئی تھی، اور اس خیال میں عربی فلاسفہ بھی ان کے ساتھ شریک تھے۔ اس ذیل میں بہ بھی نہ دیا جاتا ہے کہ سینٹ تھامس پہلا شخص ہے، جس نے آزادی کے ساتھ عربی فلاسفہ سے استفادہ کیا، اور جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان کے نقائص سے بھی پوری طرح سے آگاہ ہے بلاشبہ وہ ابن رشد کو 'اسطفا' کے طور پر کا بہترین شارح اور منطق کا فاضل اہل خیال کرتا سمجھا، مگر بالحدہ لطیفیات اور نفسیات میں وہ اُسے بدعتی خیال کرتا تھا۔

۱۲۵۶ء کے قریبی زمانے میں، وحدت عقل کے نہیں بلکہ رشد کی تعلیم پیرس میں اتنی عام ہو گئی تھی، کہ البرٹس میگنس کو 'وحدت عقل پر متبعین ابن رشد کے خلاف اپنی کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا، اسے بعد کو اس نے اپنی کتاب سوتا میں شامل کر دیا تھا۔ ۱۲۶۹ء میں ابن رشد کے بعض وعادی کو رسمی طور پر غلط دنا جائز قرار دیا گیا۔ اس زمانے میں اس کی تصانیف کافی شہرت حاصل کر چکی تھیں، اور پیرس میں ایک جماعت پیدا ہو گئی تھی، جس نے اس کے خیالات کو اختیار کر لیا تھا، اور جسے ہم ہم جو دی جماعت کہہ سکتے ہیں۔ اس وقت البرٹس اور سینٹ تھامس دونوں نے وحدت عقول کے نظریے کے خلاف اپنی کتابیں شائع کیں۔

۱۲۷۷ء میں بعض ابن رشدی نظریات پھر غلط اور ناجائز قرار دیے گئے جو زیادہ تر فریمنسی راہبوں کی طرف سے شائع ہوئے تھے، اور یہ بقول لیکن (Opus Tert ۲۳) پیرس اور انگلستان دونوں میں مدت کے ساتھ ابن رشد کی طرف مائل تھے، یہ صورت اس وقت تک باقی

رہی تھی، جب مشہور فریسیسی فاضل ڈونس اسکاٹس (متوفی ۱۷۹۷ء) نے قطعی طور پر مخالف ابن رشد روشن اختیار نہ کی۔ بائیں ہمہ چودھویں صدی میں جب ابن رشدیت پیرس میں علامہ وہ پوچلی تھی، انگریزی قوم کے فریسیسی راہبوں پر اس کا تسلط قائم تھا۔

ڈومینیکی راہب عربی مصنفین سے کم از کم البرکس کے زمانے کے بعد اتنی حسن عقیدت نہ رکھتے تھے، اور ان کی تحریرات سے معلوم ہونا ہے کہ وہ ان کے کام کا بہت زیادہ احتیاط کے ساتھ اندازہ کرتے تھے بلاشبہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسپین میں ان کے پاس عربی مطابعات کا ایک گھر موجود تھا، اور مسلمانوں کے ساتھ فی الحقیقت بحث و مباحثے میں مصروف تھے۔ عام طور پر ابن رشد کی دو حیثیتوں میں احتیاط کے ساتھ اختیار کیا جاتا ہے، ایک تو وہ شارح ارسطو ہے، اس حیثیت سے اس کا بہت احترام کیا جاتا ہے، اور دوسرے وہ فلسفی ہے، اس حیثیت سے اس کو بدعتی خیال کیا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عمداً یہ روش اختیار کی گئی تھی کہ عربی شاہین کو قربان کر کے ارسطو کو بچا لیا جائے۔ ڈومینیکیوں کے کام میں ریمنڈ مارینی

کی کتاب پیو جو فائڈی اڈورسم ماروس ایٹ جوڈیوس *Pugis Ivaer*

adversum Mauros et Judaeos کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ عبرانی سے

واقف تھا، اور عربی فلاسفہ کے عبرانی کے تراجم سے آزادی کے ساتھ کام لیتا ہے۔ اس کے دلائل زیادہ تر غزالی کی کتاب تہافتہ الفلاسفہ سے

۲۸۹

ماخوذ ہیں عجیب بات یہ ہے کہ ارسطو کی محابت کی تعبیر اہٹ میں، وہ

ابن رشد پر یہ الزام عاید کرتا ہے، کہ اس نے وحدت عقول کا نظریہ فلاطون

سے لیا ہے، اور ایک مبنی کر کے اس کے اس الزام میں کچھ حقیقت بھی

ہے، کیونکہ ابن رشد کا یہ نظریہ دراصل نو فلاطونیوں سے ماخوذ ہے۔ ریمنڈ

ابن رشد کی طبی تعلیم کا اس زمانے میں حوالہ دیتا ہے، جب تک اس کا

لاطینی میں کوئی ترجمہ نہ ہوا تھا، اور یہاں بھی اس سے عبرانی تراجم سے

واقفیت کا اظہار ہوتا ہے۔

جان بیکان مختار (متوفی ۸۴۶ھ) جو انگریزی نظام کا میلانٹ کاٹس،
 قلیم سخا، ابن رشد کی تعلیم کے بدعتی میلانات کے کم کرنے کی کوشش کرتا ہے
 اور اسے اس کے ہم عصر متفلسفین ابن رشد کا بادشاہ کہا کرتے تھے، اور بظاہر اس
 لقب کو نفی خیال کیا جاتا تھا۔

آگسٹینی راہبوں میں گائلس ساکن روم اپنی کتاب ڈی ایرورو پیس
 فلاسوفورم (de Erroribus Philosophorum) میں ابن رشد کی مخالفت کرتا
 ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے نظریہ وحدت نفوس اور اتصال پر اعتراضات
 کرتا ہے، لیکن پال ساکن وینس (متوفی ۱۲۹۶ھ) جو اسی برادری سے تعلق
 رکھتا ہے، اپنی کتاب سومایں ابن رشدیت کے موافق میلان کا اظہار کرتا ہے۔
 تیرہویں صدی میں شارح ارسطو کی حیثیت سے عام طور پر ابن سینا
 سے کام لیا جاتا تھا، مگر چودھویں صدی میں عام دھماکا یہ تھا کہ ابن رشد کو
 ترجیح دی جاتی تھی، جسے وہ لوگ بھی متن ارسطو کا سب سے بڑا شاخ خیال
 کرتے تھے، جو اس کی تعلیم سے متفق نہ تھے۔

علوم طبیہ کے مرکزی حیثیت سے جامعہ مونٹ پیلیر سے یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ
 اس میں عربی ائمہ فن کی تصانیف سے کام لیا جاتا ہوگا، لیکن اس جامعہ کا اگر حقیقہ
 تو ان عربی اطباء کے ہاتھوں سے عمل میں آیا تھا جو اسپن سے نکال دیے گئے تھے
 مگر تیرہویں صدی میں اس کی ایک دینی ادارے کی حیثیت سے از سر نو تاسیس کی
 گئی اور یونانی طبی علوم کا مرکز بن گئی، جو جالینوس اور بقراط پر مبنی تھے، اگرچہ گمان غالب
 یہ ہے کہ ابتدا میں اس جامعہ میں جو نصاب مشتمل تھا، وہ عربی تراجم کے ترجموں پر مشتمل
 تھا۔ اس جامعہ نے اپنی نسبتاً مفید خصوصیت قائم رکھی، اور مونٹ پیلیر میں طب کے اندر
 عربی توفیہوں اور نجوم کے استعمال کو ہمیشہ بدعت خیال کیا گیا۔ چودھویں صدی کے
 شروع سے پہلے یہاں پر عربی طبی مصنفین کی کتابوں سے کام نہیں لیا گیا،
 اور اس وقت بھی ان کا درجہ ثانوی حیثیت رکھتا تھا۔ ۱۳۰۰ھ میں
 ابن رشد کے قوانین طب (Canones de medicinis laxativis) کا عربی سے
 ترجمہ کیا گیا اور ۱۳۰۰ھ سے ابن سینا کے قوانین میں سے (اور ۴۰۰ھ میں سے

کے لیے داخل نصاب کر دیے گئے اور اس زمانے کے بعد سے عربی اطباء پر درس بھی داخل نصاب تھے۔ ۱۶۵۷ء سے طلبہ کی درخواست پر عربی لمبی کتب کو اس فہرست سے قطعاً خارج کر دیا گیا۔ ۱۶۷۷ء کا مطالعہ سند کے لیے ضروری تھا، لیکن قوالین ابن سینا پر کبھی کبھی مسئلہ عینک درس دیے جاتے رہے۔

فلسفہ ابن رشد کا اہل مرکز جامعہ بلونا اور جامعہ پید و انھیں، اور ان دونوں مقامات سے ابن رشد کا اثر پورے شمالی اٹلی میں پھیل گیا جس میں وینس اور فیزار ابھی شامل ہیں اور یہ سترہویں صدی تک باقی رہا۔ یہ احیائے علمی کے عہد تھے اور مخالف کلیسا احساس کا پیش رو تھا جس کو شاید وینس کے مشرق کے تعلق سے مدد پہنچی۔ بلونا میں طب میں عربی اثر بہت غالب تھا۔ تیرہویں صدی کے آخری حصے تک طبی نصاب قاولن ابن سینا اور ابن رشد کی طبی تصانیف پر مرکوز تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نجوم کی باقاعدہ تعلیم ہوتی تھی اور اس میں سندیں دی جاتی تھیں۔ بلونا اور ریڈ واکس اکثر اطباء نجومی ہوا کرتے تھے، اور انھیں عام طور پر آزاد خیال اور بدعتی خیال کیا جاتا تھا۔ بلونا کو ایک زمانے میں فریڈرک ثانی کی عنایات حاصل تھیں، اور اس نے اس جامعہ کو ان لاطینی تراجم کے نسخے ہدیہ دیے تھے جو اس کے حکم سے عربی اور یونانی کتابوں سے کیے گئے تھے۔

”مشرع کبیر“ کو پیڈ واکس میں مستحکم حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ اور ۱۳۳۷ء میں سروانٹ رائیٹ رائیڈ واکس یونان نے ابن رشد کی شرح پر شرح لکھی جو ۱۶۹۲ء میں سروانٹو کے حاکم کے حکم سے طبع ہوئی۔ لیکن پیڈ واکس ابن شدیت کا بانی گائٹا نساکن ٹائٹا (متوفی ۱۲۶۵ء) کو سمجھا جاتا ہے جو پیڈ واکس کے گرجا کا رئیس تھا، وہ اپنے بیانات میں آگسٹینی پال ساکن وینس سے کم جرات کے ساتھ کام لیتا ہے، مگر اس کے باوجود عقل فعال اور وحدت نفوس وغیرہ کے بارے میں تعلیم کے لحاظ سے قطعاً ابن رشد کا مقلد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو بہت مقبولیت حاصل تھی، اس کے درسوں کے بہت سے نسخے اب بھی ملتے ہیں۔ پیڈ واکس یہ ابن رشدی سلک پسند رھویں صدی کے بیشتر حصے میں باقی رہا۔ لیکن اسی صدی کے ختم کے قریب ردعمل شروع ہو جاتا ہے، اور دو

علحدہ علیحدہ ذریعوں سے اس کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک طرف تو پوپونٹ پیڈو میں ڈی اینہا پر درس اور اس کی شرح ابن رشد کو چھوڑ کر اسکندر فردوسی کی مدد سے کرتا ہے، اور اپنے نظریات کو مضامین کی صورت میں پیش کرتا ہے نہ کہ طر قدیم کے بموجب متن ارسطو کی شرح کی صورت میں۔ اس زمانے سے (تقریباً ۱۱۵۰ء) جامعہ بیڈوا میں دو فریق ہو گئے، ایک فریق ابن رشد کا مقلد تھا اور دوسرا اسکندر فردوسی کا۔ اس کے ساتھ ہی پوپونٹ ایسے نظریات کا بھی نمائندہ تھا، جو نسبت زیادہ بین طور پر عقلی تھے اور جن کی طرف اطالوی ذہن اس وقت مائل ہو رہا تھا۔ بات یہ نہ تھی کہ اسکندر کی مذہب عیسوی کے ساتھ مطابقت ابن رشد کے مقابلے میں زیادہ مشکل تھی، بلکہ واقعہ یہ تھا کہ جن لوگوں کی ارتیا بیت زیادہ آزادی کے ساتھ اظہار کی طالب تھی انھوں نے خود اپنی رایوں کے ظاہر کرنے کے لیے ترجمانی کے ان نئے طریقوں سے فائدہ اٹھایا۔ علاوہ برابن اسکندر صیح معنی میں ادب کے خدمت گزار تھے، جو ان کتابوں کی ثقیل لاطینت پر اعتراض کرتے تھے، جو عام طور پر متعل تھیں بالخصوص ان اصطلاحوں پر جو عربی شرحوں کے ترجموں میں استعمال ہوتی تھیں۔ ان کا نمائندہ تھا میں تھا، جس نے تقریباً ۱۱۹۰ء میں پیڈوا میں ارسطو کے یونانی متن پر درس دینے شروع کیے، اور اس کو زیادہ تر یونانی زبان و ادب کا مطالعہ قرار دیا۔

اس زمانے کی فلسفیانہ بحثیں زیادہ تر نفسیاتی مسائل پر مرکوز تھیں جن کا تعلق روح یا نفس کی ماہیت خصوصاً اس کی علیحدہ بقا، اور بقائے دوام کی توقعات سے تھا۔ بلاشبہ اس کو مذہب کا ضروری مسئلہ خیال کیا گیا، اور اس پر شدید بحثیں ہوئیں سوٹھویں صدی کے ابتدائی حصے میں یہ بحثیں اور بھی نمایاں ہو گئیں یہاں تک کہ ۱۱۵۰ء کی مجلس لٹرن نے ان مباحث کے روکنے کی کوشش کی، اور ان کو رسماً ممنوع قرار دے دیا۔ مگر اس مجلس کا فیصلہ ان بحثوں کے روکنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس قسم کی بحثیں احیائے علمی کی کسی کفار و دست روش کا نتیجہ نہ تھیں اگرچہ یہ اس روش کی

حامی ضرورت تھیں، بلکہ یہ ان عنوانات کا نتیجہ تھیں، جن کی طرف شمالی اٹلی میں عربی فلاسفہ کے مطالعے سے ذہن منتقل ہوا تھا، اور ان کی ابتدا اس مسئلے سے ہوئی تھی، کہ آیا مرے کے بعد روح اپنے انفرادی وجود کو جاری رکھ سکتی ہے یا اپنے مجہد کے اندر جذب ہو جاتی ہے، جو زندگی کا خزانہ ہے، خواہ عمل فضائل ہو یا روح کلی۔

سرکاری طور پر جامو پیڈو معتدل قسم کی ابن رشدیت پر قائم رہی۔ ۱۴۴۳ء میں پیڈو میں ابن رشد کی شرحوں کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا۔ اس کے بعد ۱۴۹۵ء میں نیفس نے اٹلی میں تراویڈیشن شائع کیا، آئندہ نصف صدی کے دوران میں ابن رشد سے متعلق مضامین، بحثیں فلاسے وغیرہ مسلسل شائع ہوتے رہے۔ اور ۱۵۵۷ء میں ابن رشد کی شرحوں کا ایک بڑا ایڈیشن شائع ہوا جس پر زمارانے حاشی تحریر کیے تھے۔ سوٹھویں صدی کے دوران ہی میں پیڈو اسے ابن رشد کا ایک نیا ترجمہ شائع ہوا جو عبرانی سے کیا گیا تھا۔ ٹینین ابن رشد میں سے آخری سیزر کریمونی (متوفی ۱۶۳۱ء) ہے لیکن اس سے اسکندر رست کی جانب شدید رجحانات ظاہر ہوتے ہیں۔ اس زمانے تک یورپ میں عربی مصنفین کی تصانیف کا مطالعہ صرف طبی تصانیف اور ابن رشد کی شرحوں تک محدود ہو گیا۔

۲۹۴

پیڈو اور بولونا کے باہر ابن رشد کی منزلت بڑے شارح ارسطو ہونے کی حیثیت سے پندرہویں صدی کے ختم تک باقی رہی۔ ۱۳۷۷ء میں لونی انہم نے جو احکام جاری کیے ہیں، ان میں بیان کیا گیا ہے کہ پیرس کے اساتذہ ارسطو کی تعلیم دیں، اور ولیم ساکن اکیہم اس کے ہم ذہنوں کے بجائے ابن رشد، البرٹس میگنس، تھامس اکوئینس اور اس قسم کے مصنفین کی شرحوں سے کام لیں، جس کے معنی اس کے سوائے کچھ نہیں ہیں کہ سرکاری روش اسیستی نہیں بلکہ حقیقتی ہوگی۔

سوٹھویں صدی سے پیڈو اور بولونا کے عربی شارحین ارسطو کا مطالعہ غیر مقبول ہو گیا۔ لیکن عربی طبی مصنفین کا محدود اثر یورپ کی جامعات میں اور

ایک صدی تک رہا۔

پندرہویں صدی میں اور اس کے بعد عربی فلاسفہ کے اثر سے شمالی اٹلی میں ایک مخالف کلیسا جنہ یہ پیدا ہو گیا، جو ایطالوی نشاۃ کی طرف منتقل ہوا فتح قسطنطنیہ کے بعد یونانی علما اٹلی پہنچے، اور ان کی آمد سے آثار قدیمہ کی تحقیقات نئے توجہ کو ایک نئی سمت میں مبذول کر دیا۔ لیکن اس امر سے یہ واقعہ نظر انداز نہ ہونا چاہیے کہ کم از کم جنوبی یورپ میں حامی عرب عنصر نشاۃ جدیدہ کے محب و ثنی عنصر کا براہ راست مورث تھا۔ شمالی ممالک میں آثار قدیمہ کے رنج کو زیادہ اہمیت حاصل ہوئی، اور اس کا اثر اہلیان فی مباحث پر پڑا۔



خاتمہ

۲۹۵

اب ہم یونانی ثقافت کی ایک خاص قسم کے سلسلہ روایت کو بیان کر چکے ہیں، جو شاہمی کلیسا، ایران کے زرتشتیوں اور حیران کے ویتوں کے ذریعے سے ملت اسلامی تک پہنچی، جہاں ان لوگوں کی سہرستی کی بنا پر جنہیں سرکاری مسلم اساتذہ نے بدعتی قرار دینے کا تصفیہ کیا، یہ کسی حد تک انہیں میں مبتلا ہو گئی۔ اس مخالفت کے باوجود اس نے مسلمانوں کی اہلیات اور عام عقائد پر بین اور مستقل اثر چھوڑا ہے۔ مشرق میں نرم و گرم زندگی گزارنے کے بعد یہ اندس کی مغربی اسلامی جامعیت تک پہنچی، جہاں اس کا بہت ہی خاص قسم کا نشو و نما ہوا جس نے بالآخر عیسائی اور یہودی فکر پر خود مسلمانوں سے زیادہ گہرا اثر کیا اور اپنے آخری ارتقاء تک شمالی اٹلی میں پہنچی، جہاں مخالف کلیسا اثر کی حیثیت سے اس نے نشاۃ جدیدہ کے لیے راستہ صاف کر دیا لیکن نشو و نما کا یہ اصل سلسلہ ہی سب سے زیادہ اہم نہیں۔ اس کی ادھر ادھر پر ہم شاخیں پھوٹی رہی ہیں، اور اس کے نفیس ترین نمونے ان ذیلی مباحث میں تلاش کرنے چاہئیں یعنی مدرسیت یا علم کلام میں، جو مسلمانوں یہودیوں اور عیسائیوں میں اس کی تعلیم کا رد عمل تھا، اور قرون وسطیٰ کے طبی کیمیاوی اور دوسرے علمی علوم میں جن کی ترقی زیادہ تر اس کے اثر کی مرہون ہے، یوں ثقافت کی یہ نہایت دل آویز تاریخ ہے، جس کا ہمیں تفصیل کے ساتھ علم ہے۔

تَمَّ

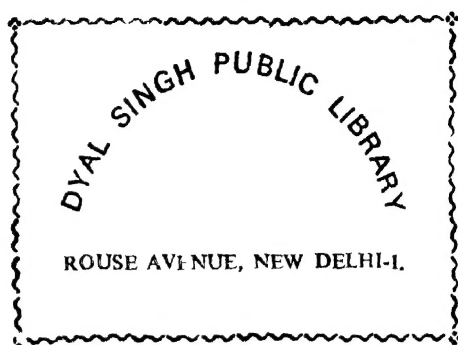
صحت نامہ

فلسفہ اسلام

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
تو	تو	۱	۲۰	ارسطو	ارسطو	۱۱	۳
استغنی	استغنی	۲۱	۲۱	محققین	محققین	۱۹	۴
کے	کے	۱	۲	ذرا	وزا	۱۳	۵
چوں و چرا	چوں و چرا	۶	۲۲	ابتداء	ابتداء	۱۴	۶
راخ العقیدہ	راخ العقیدہ	۱۴	۲۳	ع	ع	حاشیہ	۷
سنزائیں	سنزائیں	۲۴	۲۵	پہچانا	پہچانا	۲۳	۹
ایشیا	ایشیا	۲۳	۲۶	بخشوں	بخشوں	۱	۱۰
راخ العقیدہ	راخ العقیدہ	۱۳	۲۹	قدیم	قسمیم	۸	۱۰
سن	سن	۱۰	۳۴	جانی	جانی	۲۰	۱۱
یوس	یوس	۱۲	۳۶	یوحنا	یوحنا	۲۳	۱۱
محمود	محمود	۱۶	۳۶	شارح	شارح	۲۵	۱۲
میوزیم	میوزیم	۲۱	۳۸	بابعد	بابعد	۳	۱۴
فاضل	فاضل	۴	۳۸	ارسطو	ارسطو	۱۱	۱۴
نے	نے	۲۰	۴۰	(۲)	(۱۲)	۱۵	۱۴
بنو عباس	بنو عباس	۵	۴۱	جسمانی	جسمانی	۲۵	۱۴
قیادت	قیادت	۲	۴۸	مبدے	مبصرے	۸	۱۶
تختی	تختی	۱۳	۴۹	دارانہ	دارنہ	۲۲	۱۹
چھوڑ دیا	چھوڑ دیا	۵	۵۵	کلیمٹ	کلیمٹ	۲۲	۱۹

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
الہدیل	الہدیل	۱۸	۹۹	تزئیت	تزئیب	۷	۵۸
نقصاد	نقصاد	۱۶	۱۰۰	خیر و شر	خرد و شر	۲۲	۵۹
وحی	وحئی	۲۴	۷	راسخ العقیدہ	راسخ العقیدہ	۴	۶۰
تصفیات	لصفیات	۲۰	۱۰۴	راسخ العقیدہ	راسخ العقیدہ	۱۲	۷
الشعر	ایشعر	۲۳	۱۱۶	حدیث	حدیت	۲۵	۷
اس کا کام	اس کام	۷	۱۱۷	باز لطفی	باز لطفی	۱۰	۶۲
x	بابعد	۱۱	۷	اموی	اموی	۱۴	۶۳
جزو	جزو	۱۹	۱۱۸	اموی	اموی	۲۰	۷
فردوسی	فردوسی	۲۱	۷	زمانے کے اندر	زمانے اندر	۲۳	۶۴
x	اس	۲	۱۲۴	مصنفوں	مصنفوں	۱۷	۶۵
بارے میں	بارے	۱۸	۷	ثلیث	ثلیث	۲۲	۷
تبلیغ	تبلیغ	۷	۱۲۶	ثلیث	ثلیث	۲۴	۷
اسمعیلیہ	اسمعیلہ	۲۵	۱۲۷	میں	میں	۱۹	۷۲
اسمعیلیہ	اسمعیلہ	۱۶	۱۲۸	شیعوں	شیعوں	۲۰	۷۲
اسمعیلیہ	اسمعیلہ	۲	۱۲۹	المنفیه	المنفیه	۱	۷۴
اخوان الصفا	اخون الصفا	۲۳	۱۳۰	تبلیغ	تبلیغ ہو گیا۔	۸	۷۶
حساب	حساب	۱۹	۱۳۴	تبلیغ	تبلیغ	۱۰	۷۹
متجاور	متجاور	۱۸	۱۳۷	مہم	غہم	۱۴	۷
صحیح طور پر جاننا	صحیح طور پر جاننا	۱۰	۱۳۹	خلیفہ	خلیفہ	۱۳	۸۰
ایسے	ایسے	۱	۱۴۵	تصنیف	تصنیف	۱۴	۸۲
۵۵۵	x	۱	۷	عبور	غبور	۲۵	۷
رکھتے	رکھنے	۲۵	۱۴۶	نیز	نیز	۶	۸۴
نہایت	نہایت	۲۴	۱۵۴	رکھنی	رکھتی	۵	۹۲

صفحہ	فصل	صحیح	صفحہ	صفحہ	صفحہ
۱۵۵	۱۰	نظریہ	۲۱۲	۵	ارسطاطلسی
۱۵۶	۷	اسمعیلیہ	۲۱۶	۱۲	ابن ہیمون
۱۶۳	۱۰	عربی	۲۱۹	۹	عبرانی
۱۶۵	۲	سیر برادرہ	۲۲۰	۲۲	اتجام
۱۶۷	۱۳	تخلیفات	۲۲۰	۶	ترجمہ
۱۶۸	۱۲	خلال	۲۲۶	۱۳	یقینی
۱۶۹	۱۸	تخلیفات	۲۲۶	۷	آرگینین
۱۷۰	۲	تخلیفات	۲۲۸	۷	اقتباس
۱۷۱	۱۳	عزالی	۲۳۰	۱۷	اغلاط
۱۷۵	۳	الجبریا	۲۳۱	۲۳	ہوتی
۱۷۶	۲۵	اسلم	۲۳۲	۱	الیکزینڈر
۱۷۷	۷	شاگرد ذات کیا	۲۳۲	۷	فرنیسی
۱۷۸	۱	سعید الفیومی	۲۳۴	۲۲	نظریات
۱۷۹	۲	مستثنیات	۲۳۵	۱	فاضل
۱۸۰	۱۵	مازیدی	۲۳۵	۲۵	واقعت
۱۸۱	۲	قدیر المتواحد	۲۳۶	۲۴	قوانین
۱۸۲	۱۲	مستزعم	۲۳۸	۴	طرز قدیم
۱۸۳	۱۹	قابلیت	۲۳۸	۱۳	لاطینیت
۲۰۱	۵	دھکیلتا ہوا	۲۳۸	۱۳	لاطینیت
۲۰۲	۹	اٹھانے	۲۳۸	۱۳	لاطینیت
۲۰۳	۱۸	خلوت	۲۳۸	۱۳	لاطینیت
۲۰۶	۱۱	اس بارے	۲۳۸	۱۳	لاطینیت
۲۰۸	۲۵	اسکند	۲۳۸	۱۳	لاطینیت



DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

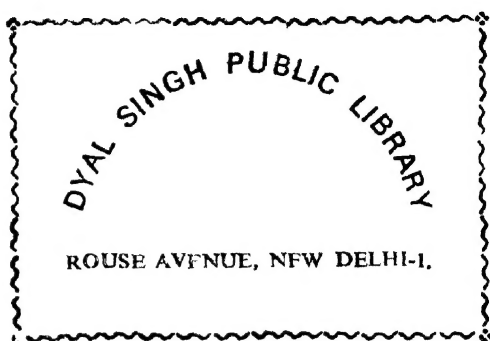
مس ١٦٥

633

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below. An overdue charge of 0.10 P. will be charged for each day the book is kept overtime

[illegible]



ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

مس ٥١٦

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below. An overdue charge of 0.10 P. will be charged for each day the book is kept overtime.

[illegible]